# 福乐智慧研究译文选

（一）

新疆人民出版社

福乐智慧研究丛书



新疆哲学社会科学联合会
新疆《福乐智慧》研究会 主编

# 福乐智慧研究译文选

新疆社会科学院民族文学研究所 编

（一）

新疆人民出版社

**福乐智慧研究译文选**

新疆社会科学院民族文学研究所　编

新疆人民出版社出版发行
（乌鲁木齐市建中路54号　邮政编码830001）
新疆新华印刷厂印刷
850×1168毫米　32开本　10.625印张　2插页　240千字
1991年5月第1版　　1991年5月第1次印刷
印数：——1,670

ISBN7-228-01421-9/I·475　　定价：4.25元
（内部发行）

# 编者前言

著名古典哲理长诗《福乐智慧》，是我国维吾尔族人民的珍贵文化遗产，也是中华民族文化宝库中的瑰丽财富。自1823年在国外首次刊布其回鹘文抄本片断起，已过去一个半世纪。其间，在国外学者中陆续产生了一批研究著述。收入本译文集中的文章，主要是其中具有代表性的研究成果。

对《福乐智慧》的研究，在近二十年以来成为一个活跃的学术领域。自60年代起，土耳其文、乌孜别克文全译本和俄文、汉文、日文、乌克兰文的节译、选译本相继问世；80年代后，我国、苏联和美国学者又分别出版了现代维吾尔文、俄文、英文、汉文和哈萨克文全译本。同时，我国还影印出版了现在国外馆藏的该书三个抄本（即维也纳本、开罗本和纳曼干本）。国内外有越来越多的学者被吸引到这一研究领域中，众多学科的研究者们都从中找到了极有价值的课题。这种情况，恰好再次说明《福乐智慧》具有极其丰富的历史内容和很高的学术价值。本译文集的出版，虽然仅从一个很小的侧面反映了国际《福乐智慧》研究的的概观，但毫无疑问，这将为我国的研究者们提供一些必要的参考。

毋庸讳言，正如许多研究领域中的情况一样，在《福乐智慧》研究中也历来存在着某些分歧。同我国主要研究者的观点相对照，收入本译文集中的文章，大致可分下列三类情况：或同我国学者的观点相似；或同我国学者观点相左；或介乎于这两者之

● 由于各国研究者所持学术立场、历史、文化和民族观、以及治学方法各不相同，同时也由于各自的知识结构和所凭资料有别，故在研究中存在分歧是难免的。

然而，应当坦率指出的是，对于一些外国学者在其著述中指称我国新疆时，使用近代以来明显带有政治含义的称谓——“东土耳其斯坦”（“东突厥斯坦”或“东土尔克斯坦”），我国学者历来持有鲜明的异议。此外，在诸如语种文化与民族文化、地域文化与民族文化、地理哲学模式同民族哲学及社会思想发展进程关系的阐述上，我们也有一些同外国学者截然不同的看法。所有这些，均请读者在阅读时注意。

如需引用本书各篇的译文，务请自行核查原文。

1990年元月

# 目　录

# 《福乐智慧》土耳其文译本导言

〔土耳其〕R·R·阿拉特

刘　宾　译

## 1.《福乐智慧》与突厥学

不只对于突厥语言和文学而言，而且对于突厥文化史来说，《福乐智慧》皆堪称最大型的作品之一，至今仍犹如一座未及细察的丰碑矗立在我们面前。必定有某种原因，使得对于《福乐智慧》，同时也包括书撰于其先其后的许多作品，至今也未整理出能供人参考的可靠版本。其诸多原因之一便是，在某些时代及其文化界，能够保证正确阅读和理解突厥人创作的这些作品的基础尚不完备。相对于其它社会科学而言还是一门崭新学科分支的突厥语言学，虽然在极短的时间里获得了长足的发展，然而，还没有来得及对这一领域内进行的呈分散状态的调查成果进行检视，以便编出一本易于使用的手册来。这个学科分支尚无一个宣传和整理其调查成果的组织，它的建成，要取决于呕心沥血工作的那些数量有限的学者们的主观魄力和客观可能。此外还有一个重要的原因是，一方面在突厥学内部，另一方面在与之相近的有关学术部门之间，未能保证密切的合作。当我们要求担负此项工作的那些部门对此稍加理解、并予重视的时候，我们也许是在向整个学术界提出如此要求。

用阿拉伯文字书就的《福乐智慧》写本，是晚近时期增补出

版的。而成为迄今为止所进行研究基础的（回鹘文）写本的近代维吾尔文字母，成为它被多方面利用的障碍。据我们对这一著作初步阅读和翻译的经验，突厥语言学尚处在极为欠缺的初始阶段。在这些最初的经验中最主要的是，在拉德洛夫出版的版本中采用的字母表，是在当时的条件下尚未被习惯采用的字母表，而且标音转写系统同撰写原著语言的语音相悖。这就使得不仅在间接的环境中，同时也在本领域中，难于应用这一劳动成果。其后果是，这种研究使这一著作的写本离读者愈发遥远，并且在学术界也未能得到与其自身意义相称的支持。由于迄今为止了解这部著作的人不是依靠对原来文本的研究，而更多的是依赖于这样或那样分别产生的相关成果，因此，在该领域中发表的意见除了未能互为补充之外，还表现出极多的谬误和相互对立的内容。此外，在这部著作版本外观和标题上表现的许多互不协调的意见，我想，用之于估计对于著作内在价值都具有怎样的设想和观念，是足够的了。

★

《福乐智慧》被遗忘在某个角落里的原因还有一条，即这部著作撰写的时代，不论在政治上还是在文化史上，均构成了在突厥——伊斯兰条件下历史的一个极为重要的阶段，而时至今日，这些全都不为人所知了。目前不能说突厥史所有时代的一切方面都被弄得内容完整，不能说其物质和精神存在已在历史的框架中被有序地排列，并且显示出其成果同它之前和之后的时代相联系。或许可以说，它们的史料尚未得以探究和保存，还没有什么人已达到可以应用那一时代的文化史料的地步。在这种情形下，在历史氛围和历史框架中研究到手的任何著作和与之相关的问题，都是困难的，甚至是毫无可能的。结果，为此而进行的所有调查，都未能突破个人研讨所设置的界限，未能从那模糊的、含混不清

的价值判断中走出来。

★

对于我们研究喀喇汗时代来说可资利用的最好著作，是巴尔托里德在距今半个世纪以前所写的有关突厥斯坦的著作（《蒙古统治时期的突厥斯坦》，彼得堡，1900；英译文见GMNS.v.伦敦，1928）。尽管在这部书中有若干问题尚未明确，然而，却极好地应用了在那个时代已知的史料。在这部著作中，作者较多地谈到了喀喇汗国的西部；而若说到原使我们感兴趣的东部情况，则只限于指出一篇过去写的文章（参见Pam，kn Semir.obl.Ⅱ.102.v.d.）。遗憾的是，无法获得这篇文章。现有的所有材料都极少提到这个国家的历史。对此，东方历史学家们虽然谈过很多，可是在统治者们的系谱之中，没有为这一时期提供充分的确证。受赠《福乐智慧》的桃花石·大布格拉·喀喇汗（可汗）·阿布·阿里·哈桑·宾·苏莱曼·阿尔斯兰·喀喇汗（可汗），在喀喇汗统治者们的年表中却没有位置。这位人物持续漫长的统治时间，恰恰与这一时期有关，出自莎车的一份阿拉伯文的判决书确认了此点。（参见巴尔托里德，V，《〈福乐智慧〉中的布格拉汗是何许人？》，ve E.Denison Ross'un notu，突厥学，1925，I.226）随该文书一起在莎车寻获的文书共15份，多数写有日期，系于（伊斯兰历）474—529年（公元1081—1135年）间书就。这些文书中有7份为阿拉伯语，7份为突厥语（其中4份使用阿拉伯文字母，3份使用回鹘文字母）。在用阿拉伯语书就的一份上，表明证人们的签名是使用的回鹘文字母。目前，我们尚不能利用对喀喇汗朝的初期来说属重要文献的已知的艾布·艾利一法兹里·穆哈麦德·本·侯赛因·拜哈基（386—470，公元996—1078）的著作，至今还未能研究这些对于了解未知时代来说具有明显重要性的著作、文书。要叙说其中的学术原因是十分

困难的，喀喇汗史对我们来说不仅仅是一个突厥国家的历史，更为重要的是，它显示了整个突厥民族进入一个为自身历史命运开辟了新路的崭新的文化范畴时，具有的物质和精神基础。

## 2.喀喇汗朝与邻地的关系

对在喀喇汗朝最早皈依伊斯兰教、并在喀什噶尔建立了第一个突厥伊斯兰国家的阿布杜勒·克里木·萨图克·布格拉·喀喇汗的个人生平和皈依伊斯兰教的情形，除《名人轶事》*之类的著作外，我们无从知悉。这些《名人轶事》中最古老的，当推阿布杜拉·哈菲尔（参见下文）引自有关喀什噶尔历史的著作，指出的贾马勒·卡尔希(艾布·艾利—法兹里·本·穆哈麦德)于681（公元1282）年在喀什噶尔写成的《苏拉赫词典补编》一书。根据此书，萨图克·布格拉汗是由于被迫向喀喇汗朝寻求庇护的萨珊王朝王子纳斯尔的影响，于12岁时皈依伊斯兰教，于25岁时登上喀喇汗朝王位的。萨图克·布格拉汗殁于伊斯兰历344年（公元955年），葬于喀什噶尔以北的阿尔梯什（阿图什）。对伊布努里—艾斯尔349年（公元960年）时人数最多的一批突厥人皈依伊斯兰教也有描述。尽管写作的时间不详，然而互为关联地看待这些事件，我们便可了解，最初的突厥—伊斯兰国家的建立，或者说这一国家伊斯兰中心的壮大繁荣，是具备了必要的基础的。东突厥斯坦，特别是喀什噶尔及其周邻地区，在近东和远东之间构成了一块过渡地带；在这些地区，如果提到前伊斯兰时期宗教传播的历史，那么这些地区同伊斯兰世界的关系可追溯到十分久远的、已逝去的时代。在承认伊斯兰教在这里很早就为自己准备了地盘这一点上，没有必要过多地怀疑。

*《名人轶事》，原文为menkibe，指记述名人或伟人故事的一类著作。——中译者注。

喀喇汗国家原来的中心是喀什噶尔（斡尔朵坎德）。同时，在立国初期，其疆域曾扩至北方的巴拉萨衮（虎思斡尔朵），被称做喀喇汗朝最重要伟人之一的哈伦，视这里为第二个中心。后来，当汗国疆域向西拓展，西部的中心移到了撒玛尔罕时，位于这些地区中间的玉兹坎德显然成为一个重要的行政中心。11世纪，居民成份主要由突厥人和粟特人组成的巴拉萨衮（虎思斡尔朵，当地人称为“虎思吾路西”，以后又称为“虎思巴勒克”），在马赫穆德·喀什噶里的时代成为一个辉煌而著名的城市。然而，在确定城市的原址在何处时，我们却面临着困难。它要么在塔拉孜（塔拉斯，即今日之埃夫里雅—阿塔）的东面，抑或可能在托克玛克市的对面。总之，它肯定是在楚河以南。在马赫穆德·喀什噶里的著作中，有关玉兹坎德的记载比其它内容都要少。（见《关于玉兹坎德的地理形势和遗传至今的历史著作的目录学报告》，《突厥学》，第一卷，347—350页）

★

随着包括较小的突厥人集团在内的、在自然环境中保存下来的这些要害之地落入喀喇汗朝手中，国家的扩张计划根据现有局势而自然表现出来了。喀喇汗朝之所以不面向东方而面向西方的原因，除了由于它同伊斯兰世界的联系以及萨曼尼王朝的衰败，使它更便于插手西突厥斯坦事务之外，也可解释为在这一时期，突厥诸部落已开始西渐。尽管至此为止尚未确定母语文字，但突厥诸部落之间的民族联系极为巩固，加之在西进的突厥诸部落中未能出现与喀喇汗朝相匹敌的另一个突厥国家，这就使得一些突厥部落容易联成为这个突厥国家的中心。代表了突厥民族传统的喀喇汗朝比萨曼尼朝更快地使分散的突厥人诸部接近自己，则是十分正常的现象。由于这一原因，作为喀什噶尔天然门户的和田的敞开，被推迟到更晚的时候。

各个突厥国家，由于不仅建立在突厥种族基础上，同时也建立在部落组织基础之上，无论其中哪一个都未建立起完整的行政中心。这个国家的各个地区及其内外行政事务，被移交给具有广泛权威的的宫廷命官管理，以及对于这些地区面临的局势做出的互为区别的反应，都多次削弱和否定了原有总中心的意义。在国家首脑们中间，遗留的传统变做了一种纷争的主题，并且随时间逐年俱增，把对手们置于互为对立的猜疑之中。在这种形势下，在他们之中出现了巨人、却不能使他人臣服于自己政权的时候，要维护国家的整体利益是很困难的，并且处于根本不可能维护的状态中。由此出发，更不必说当时依赖于部落组织基础、对突厥民族结构并非无益的管理形式，会特别给那些同外部敌人持续接触的国家带来灾难性的后果。勿庸置疑，喀喇汗国家只存在了一个相对短的时期，尽管它是建立在旧有的突厥文化土壤上，然而在整个突厥文化史上却未能显示出人们所期望的成就；激烈的社会动荡产生了许许多多严重的影响。喀喇汗朝直至西渐的突厥部落领导权落入另一个突厥王朝——赛尔柱人的手中时止，保存了他们的民族特性，完成了历史任务。

★

喀喇汗朝首次插手西突厥斯坦的事务，是以哈伦（卒于383/993年*）起自巴拉萨衮的进军开始的。哈伦在河中地区未遇到任何强硬的抵抗，一直进军至布哈拉，并在此击败了已削弱了的萨曼王朝士兵，从奴侯（Nuh）（卒于387/997*）手中夺取了布哈拉。然而，这一初步的胜利并未得到充分的利用。由于哈伦患病，喀喇汗朝的士兵后撤了。萨曼王朝的衰落和喀喇汗朝的进攻，有助于日后取代萨曼王朝的哥疾宁王朝的兴起。伊斯兰历

* 括号中斜线前的数码是伊斯兰纪年，斜线后是公元纪年。下同——中译者注。

367年（公元977年），色布克·特勤宣布自己为哥疾宁可汗，并于386/996年喀喇汗朝的纳斯尔（卒于403/1012—1013年）从玉兹坎德发兵攻占河中地时，应奴佚之请给予救援。按照色布克·特勤与纳斯尔之间的协议，锡尔河沿岸交由喀喇汗朝辖理；而色布克·特勤实际上统治着阿姆河以南的所有地区。奴佚去世之后，纳斯尔未动兵戈便占领了布哈拉（389/999年）。然而，纳斯尔却与数次击败喀喇汗朝士兵的萨曼王朝艾布·伊卜拉音·伊斯玛依勒（卒于395/1005年）较量了一段时间。

自此以后，萨曼王朝的问题获得解决。在西突厥斯坦，留下了互相对峙的两个突厥政权。一个是对印度比对突厥斯坦更多地造成麻烦的哥疾宁王朝；还有一个是未紧密地联为一个中心，同时对其臣属的辖地不甚信任的喀喇汗朝。不过，这两个王朝却重视它们之间的友善关系。哥疾宁王朝的马合木特（389—421/996—1030年）于1001年与纳斯尔之女联姻，其友善关系因姻亲纽带而得以加强。纳斯尔身后的汗位继承人托干（卒于408/1017—1018年），成为马合木特的辅弼，这种良好关系一直持续到托干之弟与继承人阿尔斯兰汗（卒于416/1025年？）的时代。阿尔斯兰汗将一位亲族之女嫁给了马合木特的长子麦斯武德，极其隆重地迎娶了新娘。在托干死后，由于喀喇汗朝的萨玛尔罕王玉素甫·卡德尔汗不承认阿尔斯兰汗，为解决问题曾向马合木特求助。*此后，玉素甫·卡德尔汗（卒于423/1032年）成为喀喇汗朝的大汗，使用强有力的极权强迫其它王朝的属部臣服于己。1019年，他会见了马合木特，进一步拉紧了两个王朝间联盟的纽带。马合木特却企图利用喀喇汗朝的内部纷争。416/1025年，两位可汗来到撒马尔罕附近再次会见，就双方之间的问题达成协议，以盛宴和向对方大颂溢美之词的方式体面地了结了此

---

*中译者注：据王治来著《中亚史纲》记载，玉素甫·卡德尔汗系喀什与和田的统治者，喀喇汗朝副可汗。见该书第355页。湖南教育出版社，1986年。

事。到最终也未能完整执行的这一协议，包括解决喀喇汗朝内部的分歧；从艾利·特勤手中收取河中地，交给玉素甫·卡德尔汗的次子雅干；以及卡德尔汗之女同马合木特次子穆罕麦特、穆罕麦特之女同雅干联姻。

马合木特于421（1030）年去世。先由其小儿子穆罕麦特继位一段较短的时间，其后又由麦斯武德（卒于432/1041年）继位。这之后，双方关系仍持续如前。1031年，麦斯武德为表示自己登上了汗位，愿意续修旧好，向卡德尔汗派出一名使者赴喀什。这位使臣的使命之一，便是请求将卡德尔汗之女许配给麦斯武德，将卡德尔汗之子布格拉·特勤的女儿许配给麦斯武德之子麦武杜特。但是，此项协商却因卡德尔汗故世（423/1032年）而推延了。麦斯武德为履行习俗，赴喀什噶尔，向布格拉·特勤·苏莱曼·阿尔斯兰汗（卒于425/1034年或448/1056年）表示对其父故世的悼念和对其本人登基的祝贺。与其一同前往的使臣亦圆满完成使命，于425/1034年回到哥疾宁王朝。麦武杜特尚未遂愿便去世了，而麦斯武德则如愿以偿，举行了盛典将卡德尔汗之女迎娶到哥疾宁王朝。

尽管这种亲善和联盟对于双方来说都十分重要，但由于微妙的原因，它们之间间或也有冲突发生。（例如：396/1006年，马合木特进军印度时，纳斯尔占领了尼夏普尔、图斯和白勒合，使马合木特在返回时遭到惨败；在398/1008年发生了又一次冲突；410/1019年阿尔斯兰汗与卡德尔汗合攻马合木特的国家）尽管如此，他们之间的关系在实质上并无改变。

很清楚，随喀喇汗朝内部的分歧日益加深，中央的权力日益削弱，无法有成效地插手西突厥斯坦事务。麦斯武德由于恐惧干涉继承问题，不愿将马合木特之女许配给雅干，同时改变了对艾利·特勤的策略。他感到，为了对抗正在从事反对自己的活动的塞尔柱人，做为取得支援的一个条件，必须同艾利·特勤之子艾里

普·特勤达成协议。于是，麦斯武德之子萨伊特同艾里普·特勤的妹妹，马合木特的姻亲纳斯尔之女艾里普·特勤联姻。

★

伊斯兰历430（公元1039）年，河中地区的政权落入纳斯尔之子伊卜拉欣（贝里·特勤，卒于460/1068年）手中。麦斯武德反对其盟友艾里普特勤的活动，得到塞尔柱人的支持，也获得喀喇汗朝的赞许。伊卜拉欣在最初是联合喀喇汗朝行动的，但没过多久，使此地区形成了一个另外的国家。其间，塞尔柱人对在1040年打败哥疾宁朝的麦斯武德夺取呼罗珊地区的政权提供了帮助。但好景不长，对哥疾宁朝取而代之的塞尔柱人不久也为取得河中地区开始了战争。伊卜拉欣死后，在继位的舍木斯·阿勒·穆耳克（卒于472/1080年？）执政期间，塞尔柱人的进攻日渐增强。后来，在麦利克夏赫（卒于485/1092年）进军撒玛尔罕之后，舍木斯·穆耳克把塞尔柱人视为自已的附庸。喀喇汗朝玉素甫·卡德尔汗的两个儿子托合罗勒和哈伦利用了这一局面，向舍木斯·穆耳克发起了进攻，其结果是确定了以霍占德为两个喀喇汗国家之间的分界。舍木斯·穆耳克由其弟希兹尔继位（卒于473/1081年）；后者则由其子阿黑马德（卒于488/1095年）继位。在这些最后的汗王们的时代，麦利克夏赫于482/1089年占领布哈拉，再次对撒玛尔罕发起了进攻，直抵玉兹坎德。为此，喀什噶尔汗来到玉兹坎德，两位统治者制定了有利于麦利克夏赫的协议。

西喀喇汗朝的历史从此与塞尔柱人牢固相联。在此实施统治的喀喇汗朝，实质上是做为塞尔柱人的天然附庸而活动着的。不仅如此，在西突厥斯坦常无宁日。为使这一地区的局势对已有利，塞尔柱人中不论是麦利克夏赫还是桑捷尔，都不得不数度投

入到对撒玛尔罕的进军之中。在这一时期，辖理国家的最重要的角色是苏莱曼之子穆罕默德·阿尔斯兰（卒于525/1131年）。在1109年实现了内部稳定的穆罕默德·阿尔斯兰的时代，获得了二十年的歌舞升平时期。桑捷尔死后（552/1157年），在花剌子模王统治河中地区的时期，直至西喀喇汗朝的末代代表奥斯曼（卒于610/1213年）被废黜，这里未有大的变动。

★

喀喇汗朝原有的中心地区——喀什噶尔、巴拉萨衮、玉兹坎德及其与之相关的那些地区的历史，较之西喀喇汗朝的历史更加模糊不清。在伊斯兰历史学家们的著作中，叙述喀喇汗朝同伊斯兰世界的关系，比叙述他们自身要多。因此，在这些历史学家们的著作里，人们会遇到关于接近伊斯兰世界的中心，并参与了那里众多事件的西喀喇汗朝的记载，而没有谈到远离这一中心、同那里的更多的事件极少关联的东喀喇汗朝。在偶尔所见的某些记载中也多有讹误和混乱。被公认为整个喀喇汗国家的“王中之王”的最后的统治者，是玉素甫·卡德尔汗的儿子和继承人苏莱曼·阿尔斯兰。如上所述，苏莱曼·阿尔斯兰汗同哥疾宁朝的麦斯武德(703/1304)年在喀什噶尔缔结了联盟。而在河中地区，纳斯尔之子伊卜拉欣（贝里特勤）的活动则导致喀喇汗国家实际上分裂为东、西两个部分。然而，至伊卜拉欣死，或者莫如说至苏莱曼·阿尔斯兰汗死，西部仍旧在喀什噶尔的统治之下，苏莱曼·阿尔斯兰汗仍被承认为国家的“王中之王”，则是可能的。

在玉素甫·卡德尔汗死后（423/1032年），其长子苏莱曼·阿尔斯兰汗（布格拉特勤）辖领了喀什噶尔；小儿子马合木特（穆罕默德）·布格拉汗（雅干特勤）辖领了塔热斯（塔拉斯）、伊斯菲加布和夏什（塔什干）；另外两个儿子托合罗勒和哈伦辖领了玉兹坎德。虽然没有明确的资料表明这些中心之间的

关系是如何维持的，然而从出土的尊号来看，可以接受这种说法，即喀什噶尔的汗们被其它中心的领主们视为“王中之王”。旨在反对舍木斯·穆耳克，并且因使喀喇汗朝东西部分的分野界定于霍占德而结束的征战，毕竟是由托合罗勒（卒于467/1074—1075年？）和哈伦（卒于496/1103年？）发动的。伊斯菲加布及其周围地区的领主马合木特（穆罕麦德）·布格拉汗和他的盟友们，更多地与西喀喇汗朝的属地相关联。属于这一家族的马合木特之孙卡德尔汗·伽布拉伊勒在495（1102）年占领了河中地区，并且向塞尔柱朝的辖地挺进，占据了梯尔米兹。可是，在这座城市郊外的战役中，他却被桑捷尔击败，并且被杀。这一家族中的穆罕默德·阿尔斯兰便成为西喀喇汗朝王位上最重要的人物。

有关统治喀什噶尔的苏莱曼·阿尔斯兰汗及其盟友的记载极少。423/1032年继承其父位的苏莱曼·阿尔斯兰汗可能执政到448/1056年。在苏莱曼·阿尔斯兰汗身后，现存的文献中还记载了如下一些统治者的名字：①哈桑·本·阿尔斯兰，②阿合麦德·本·哈桑，③伊卜拉欣·本·阿合麦德，④穆哈麦德·本·伊卜拉欣，⑤玉素甫·本·穆哈麦德，⑥穆哈麦德·本·玉素甫。其中哈桑·本·阿尔斯兰（卒于496/1103年？），似乎就是受赠著于462/1069—1070年的《福乐智慧》的那一位。在他执政时期，有一份于474/1082年或494/1101年在莎车形成的法律文书。由此看来，阿合麦德·本·哈桑应当是496/1103年登基的。这位统治者曾于1105年派出一位名叫马合木德·本·阿布杜勒·吉里吕·喀什噶里的人做为使者，前去晋见穆斯塔孜伊尔·毕拉赫哈里发；哈里发曾授予他“国家之光”（nurǚ ‘d-devle）的封号。这位统治者虽然在522（1128）年击败了距喀什噶尔有一日之遥的黑契丹，却未能使后者自此停止进攻。黑契丹未动兵戈就获取了做为中心的巴拉萨衮；而且，还是应当地统治者之邀去援助打击对手的。如果此点确实，那么就可断定，喀喇汗朝内部的猜疑不

和加深了。在反抗黑契丹某段时间之后，喀什噶尔被迫承认了新的统治者。尽管这点是无可怀疑的，但遗憾的是引证无据。正如在东喀喇汗朝的系谱中所指出的伊卜拉欣·本·阿合麦德和穆哈麦德·本·伊卜拉欣似乎没有任何记载一样，除了知道玉素甫·本·穆哈麦德卒于601/1204年、穆哈麦德·本·玉素甫卒于607/1210—1211年之外，也旁无资料。

★

以上谈到了喀喇汗朝同周邻地区、特别是在同哥疾宁朝的关系上，两个王朝之间的联姻。不难设想这些关系或许是因为一种宗教观念而形成的，而且历史的记载也不单纯止于这种正式的联系。国家首脑和贵人们的子女，有可能与其余相类似的人物缔结家庭关系。加冕的或未加冕的王子们在这样的宫廷中受教育，学习最初的生活课程，这在突厥环境中是司空见惯的。在这些宫廷之间，正式或非正式的访问和宴请是经常不断的。在王子身边的那些人，正式和非正式的说媒和拜访，双方具有的那种乐于随身携带在原有环境中嗜好的物质和精神财富、并愿意向亲戚和心腹之人炫耀在新环境中所得的做法，无疑造成了许多未曾列入正式礼单的文化资料由一方转手到另一方。于是，双方各自津津有味阅读过的著作，自然也成为相互间绝美的赠品之一。除此之外，在古老的商路枢纽处，可更容易地见到喀喇汗朝同萨曼尼朝、同哥疾宁朝在战争与和平时期的关系，以及这种关系时时处处在最终导致贸易的文化交流中发挥的作用。在这方面，远游至巴格达，并在此开始撰写著名著作的突厥学者马赫穆德·喀什噶里，堪称这种关系稳固性的一个例证。不难理解，在相反的方向上，这种作用会以同样的形式持续发挥。

喀什噶尔及其周邻地区，不仅与西部保持较多的联系，而且肯定同东部也保持了较多的联系。无法设想属于前伊斯兰时期突

厥文化的维吾尔人，会一下子中断他们世代以来同东部保持的联系。在喀什噶尔境域内，由于伊斯兰教的传播，新的穆斯林们，特别是其中的僧侣阶层，对其它宗教可能进行了更加激烈的抗争。然而，在任何地方，特别是在突厥历史上，不能只用宗教观点去看待平衡人类之间关系的基础，这是一个无需提供证明的真理。

★

### 3.喀什噶尔统治者哈桑·宾·苏莱曼

受赠《福乐智慧》的喀什噶尔统治者在该著作的费尔干纳版本中被称做"桃花石·大布格拉·喀喇汗·阿布·阿里·哈桑·宾·阿尔斯兰汗"（伟大的天佑神助的公正与宗教的辅弼可汗，桃花石·大布格拉·喀喇汗·阿布·阿里·哈桑·宾·阿尔斯兰汗）。同时，属于同一时代出土于莎车（叶尔羌）的一份阿拉伯文法律文书上，还十分明确地写出了他的尊号和世系："伟大的天佑神助的无往不胜的君王、教圣、强国缔造者、伟大光辉民族的代表、纯洁信徒们的守护者、穆斯林的拯救者、东方和秦的执政者、穆民们的圣贤和首领、被遴选为安拉的哈里发的可汗、桃花石·布格拉·喀喇可汗·阿布·阿里·哈桑·宾·苏莱曼·阿尔斯兰·喀喇可汗"。

玉素甫·卡德尔汗之子和汗位继承人布格拉特勤·苏莱曼·阿尔斯兰汗倘若确实执政至448/1056年，那么这位统治者于喀什噶尔在位24年便是明确的。据此，我们便可推知与此相联的其子和继承人哈桑的时代。优素甫献赠《福乐智慧》的462/1069—1070年相当于哈桑执政的第14年，至莎车法律文书所载的474/1082年或494/1101年止，是26年或45年（因文书破损，无法辨清Seb' in还是Tis' in这个阿拉伯数字。）因此，为确定这一具体年

代，有待于对同时出土的另外14份文书的研究和刊布。要推断哈桑在喀什噶尔登基时的年龄是困难的。从钞币上看，他在某段时期里曾在塔拉斯执政。但这些钞币既可能属于他父亲尚健康在位的时代，也可能属于他登基后的时代。我们只能推断他即位时已经不很年轻了。这位统治者的卒年倘若按所说的1103年计算，那么其统治便长达47年之久，并于相当高龄时卒世。1089年曾同塞尔柱王朝的麦利克夏赫签约于玉兹坎德的喀什噶尔统治者，似乎就是这位哈桑。

在哈桑执政约10年左右时，随做为喀喇汗朝原有疆域的东突厥斯坦的伊斯兰省份一起，北部的巴拉萨衮和塔拉斯地区也被置于王朝的统治之下。“天下大治”和“贤明君主”之类的名声大振，享誉四方。当时在伊斯兰世界东部出现的活动，哥疾宁朝的崛起，塞尔柱政权在此占据重要地位，以及河中地的喀喇汗人之间的内部争斗，使得喀什噶尔可能在已厌倦了长年不断冲突的学者和思想家的心目中，被视为一处极乐之乡。在莎车发现的法律文书上记有姓名、曾任那一带统治者和执法官的教派首领、宗教法官和教长——艾布·白克尔·穆哈麦德·本·阿布杜·赛麦德·本·伊斯玛依勒·阿里·布哈里，就是怀有如许感觉来到此地，并且可能是最初的、而不是最后的执政者。

## 4.喀喇汗朝时代的著作

我们不具有任何能够提供喀喇汗朝时代突厥人思想和艺术生活情况的著作。十分注意查寻有关中亚历史资料的巴尔托里德，也只是提到过在喀喇汗朝境域内写成的几部著作的名称。其中一部是麦吉杜德一丁·穆罕默德·本·阿德南有关突厥斯坦和契丹历史的著作，是为伊卜拉音·本·纳斯尔（卒于460/1068年）而撰写的。然而，这部著作未传留至今。奥菲（卒于630/1233年）曾利用了其中有关突厥斯坦的部分，并引用过关于喀喇汗朝的始

祖喀喇汗的神话故事。而有关契丹历史的部分，则由秀克利·伊拉赫·扎基在题为《光辉的历史》（Behcetü 't-tevarih）（861/1457年）一书中述及。另一部著作是穆哈麦德·本·阿里·阿勒—卡提甫·阿勒—撒玛干坎迪撰写的《统治者·治国之策》（Agrazu Siyase fi ilmi ilmi r-riyase），乃为麦斯武德·本·阿里（488—490/1095—1097年）所著。仅有孤本传世的这一著作（见Cod.Lugd.904），大多以文章形式记叙了塞尔柱朝包括卒札儿（卒于552/1157年）在内的诸统治者的传略。其中有关麦斯武德时期的那些事件的部分，是最为重要的。

在原来的喀喇汗朝中心生活的学者中，仅有一人的著作为人所知。这位学者就是艾布勒·费图赫·阿卜杜勒·嘉费尔（或阿卜杜勒·嘉法尔）·本·候赛音尼——阿勒玛伊尤勒·喀吉噶里（卒于476/1083年？）。作者的父亲故于作者之后的486/1093年。贾玛勒·卡尔西曾利用了作者所写的有关喀什噶尔历史的著作（见下文）。另一部著作是《Mu'cemū 'S-Süyuh》，曾在《Sem'ani》中被提及过。*在此之后的时代里生活于喀什噶尔的学者中还有一位是贾玛勒·卡尔西（艾布勒—法孜勒·本·穆哈麦德，其父为巴拉萨衮人，本人出生于阿勒玛勒克。贾玛勒·卡尔西于681/1282年将艾勒·贾夫海力的名为《aṣ-Slhah fi' luga》的词典以《as-Surah》之名，从阿拉伯文译为波斯文，并且在14世纪之初又增加了一个阿拉伯文的附编（Mülhakatu 'ṣ-ṣurah）。在这个附编中，贾玛勒·卡尔西提供了某些中亚王朝，特别是蜚声当地的教派首领和学者的情况。16世纪的作者穆汗默德·海答尔曾指责贾玛勒·卡尔西"表明了乃是反巴拉萨衮派"。贾玛

---

中译者注：本节中所述史料，请与魏良弢著《喀喇汗王朝史稿》一书第一章第一节的内容互为参照。（新疆人民出版社，1986年）

勒·卡尔西在叙述每一个城市的重要人物时，尽管对撒玛尔罕少算了10个人，而对巴拉萨衮这一处的一个时期就叙述了如此之多的重要人物，但仍未得到穆罕默德·海答尔的首肯。然而，在流传至今的版本中却无此内容，甚至未提及巴拉萨衮。其中关于作者生于巴拉萨衮的问题，只是提到了所在教派首领谢姆苏·丁·艾尤布和其子吕克努·丁·阿赫麦德。由此看来，可以断言，贾玛勒·卡尔西著作的完整版本至今尚未寻获；或者可以说穆罕默德·海答尔谈及此问题的作品我们尚未获得。

巴尔托里德没有就喀喇汗国家的历史撰写更多的著作；他证实对此、特别是东方历史学家们对此使用的史料均取自在伊朗撰写的著作。强调《福乐智慧》中诗人优素甫关于伟大的突厥统治者同俄·阿里甫·艾尔（阿芙拉西亚普）的材料取自伊朗史料这一点，可做为对此的一个补充（见《福乐智慧》正文280—282双行）。除去与历史有关的著作，对其余的著作我们所知更少。在优素甫的《福乐智慧》一书中，正如那些一有机会就阐发思想的人物和未提姓名的权贵们的言谈，有别于在民间流传的口头引语一样，在马赫穆德·喀什噶里的著作中所见的文学片断，也似乎全都不是民间文学的产物。至于马赫穆德所说“乃是突厥诗人之名”的“丘秋”更是无需多说的一位明确的个人了。显示突厥民族个别时代的最重要的著作，现在已多多少少出于某些偶然的缘故被发现了。鄂尔浑碑铭和至今只见到一小部分的蜚声世界的维吾尔文学，便是这样为人所知的。然而，对于突厥政治、文学和整个文化史的诞生而言，却不该寄希望于某种更大的偶然性。一方面，有必要在原来的突厥文化中心范围内，有计划地继续进行发掘考察；同时另一方面，没有必要再空谈和企望会有比在世界各地图书馆的积年尘封之中开展此类有计划的调查更为有益的成果。

★

**5. 优素甫·哈斯·哈吉甫**

优素甫·哈斯·哈吉甫和马赫穆德·喀什噶里，是在同一个时代和同一种环境中成长起来的突厥杰出人物的代表。他们在相隔辽远的两地各自著书，互不相识，却所见所为略同，互为补充。尤其是马赫穆德·喀什噶里，对于他所处的时代而言，俨然是一位新派的、具有现代思想家式的特有的理性、同时在相对而言还较新的比较语言研究史上占有重要一席的突厥学者。马赫穆德的领域不只限于语言范围。他并不轻视关于突厥民族和突厥国家的资料，因之而成为那个时代的可贵的见证人。他游历了突厥世界的重要的一部分，亲眼目睹了突厥人群的生活，收集了未能看到的突厥部落和国家的资料，把分布极广的突厥诸部的居住地绘制成地图，研究了部分突厥部落相互之间的关系。在他的著作中，做为每一个词的释例而采用的文学片断，大概不是纯粹为着此目的而搜集的，这乃是一种必要的引证，是从其手头的作品中摘录，以作品之外的形式使用的。马赫穆德所撰写的，除了至今尚未知晓的那本文法书外，估计大概还有其它的著作。从马赫穆德留传给我们的著作中，可以看出它更多地与突厥民族结构的外部有关。而优素甫，则论及了这一民族结构的内部。他熟谙民族历史和突厥思想成果，并且颇有条理地充分利用了它们。他通晓突厥社会组织，也许自青年时代起就在突厥国家机构中担任重要职务，并尽职至死。优素甫的著作看上去直接同国家组织有关。在诗人的作品中，更多的是以其成熟的经验，对确定构成社会的那些个人及其他们在社会中的地位和名份做了划分。

★

关于《福乐智慧》写作时代和环境中的社会结构，以及它与单独的个人、或与阶级和集团的知识和政治水平的关系，特别是与突厥人自己表明的特点，以及周邻民族和文化的关系在作品中的反映，我们将在以后分析作品时单独论及。对于这些问题，优素甫有时是在有关的章节里直接谈到，有时则是间接地叙述的。成为作品基础的完美的人，无论是在其观念还是在对其描述上，都具有更多的特质。其中，要具备各种知识，如能读善写，书法潇洒，懂得"所有的"字母和"所有的"语言，能赋诗吟诵，学会修辞学、算学、几何和天文学，懂得医药学，能圆梦等等。同时，突厥环境中特有的狩猎、放鹰、射箭、玩马球、对奕等技能也都要具备。有时，所有这些可能集于一人之身。优素甫或分别地按知识类型表述，或者做为在社会生活中的实际运用而谈到。优素甫做为一名学者和思想家，为了获得在那个时代能够获得的全部知识和思想而奋发努力，并且已掌握了其中的相当部分，这是必然的。从一部分当时的科学知识在作品中得到运用来看，表明参考阿拉伯语和波斯语著作是获取这些知识的途径。在研究这部著作的过程中，很容易得知优素甫懂阿拉伯语和波斯语，并且使文学效法于与伊斯兰世界有关的学术。在书中，表明他熟知组成当时环境的古老的突厥文化和哲学的例子是不少的。特别是在其认知理论上，可以看到末期哲学的影响。在官员们、尤其是国家领袖人物应具有的素质问题上，优素甫同伊斯兰世界初期的伟大哲学家法拉比（卒于950年）之间，有许多极为密切的相近之处（参见S、马克苏德·阿尔萨勒：《法哲学史》，伊斯坦布尔，1946，P130）。可以说，他对其同宗同乡法拉比的著作已融汇贯通，并且比任何人都更好地理解了后者的思想。对在10至11世纪

居于前列的这两位思想家的著作进行比较研究，指出他们的相近性达到的程度，这就一定能够做出有益于阐释突厥社会生活发展过程的重要结论来。

★

优素甫在著作中只有一次提到了自己的名字（见6627双行），关于他的履历，我们所知道的仅限于旨在向读者介绍《福乐智慧》而后加的诗体和散文体序言中提供的情况。从中可知，诗人出生于巴拉萨衮——虎思斡尔朵（在A和C抄本中无此名称）。他出自名门望族，以学识、品质、苦行主义和敬畏神祇，在社会上赢得了极高声望。他在巴拉萨衮开始撰写著作，后来去喀什噶尔，在那里完成著作，并在桃花石·大布格汗的座前诵读。统治者对诗人的雄浑之笔大加赞赏，给予赏赐，并且令其追随左右，授予“哈斯·哈吉甫”称号。这之后，他的名字便被称为“优素甫·哈斯·哈吉甫”，或以“优素甫·大哈斯·哈吉甫”（Yusup Ulug Has Hajip）之称而闻名。

在作品中，虽然从有关章节中可以弄清或推断诗人生平的某些情况，然而要整理出一份完整的传略显然是不可能的。如果我们着眼于这部著作用了18个月，于462（1069—1070）年完成，并且在开始写作时诗人约50岁左右，那么优素甫就可能生于410（1019）年左右。关于他的卒年，我们没有任何材料。在作品的附篇中，作者谈到了自己的情况，说到暮年已至，因效力于公众而延误了对安拉的礼拜。由此似可推断他活了相当长的时间。

★

不全部理解著作的原文，对作品中提出的问题也不进行必要的分析，便试图从个别章节中得出某种结论，这只会把人引入歧

途。其实，在至今我们获得的经验中，已经看到了这种情况。以敞开谨慎之门为前提，我们能够说，在《福乐智慧》中，寓意kut（幸福、好运、财富）的月圆和寓意ukux（智慧）的贤明，是诗人自身的写照。在作品中我们从这两个人物身上所见到的，同我们对优素甫的了解相似。自然，在这种比较中，我们应当看到作品中活动的发生和参加活动的人物因其自身所起作用而导致的差异。身具各种品质、但因怀才不遇而荒度时光的月圆，一日里得知统治者日出的善行、经历、以及他广纳贤士的情况，于是便怀着侍奉和造益于他 目的，长途跋涉，历尽艰苦，来到京城。从他身携黄金可知他十分富有，侍奉统治者的意愿并非出自赚取钱财，而确实是一种服务宗旨。诗人以极为自然的笔触和感觉描绘了这次游历和在异乡城市里最初的日子。很清楚，在这部分中对月圆的游历的描写和促成这次游历的思想，都直接来源于诗人自己的漫游经历及其经验。诗人同这位统治者相遇，可能是在后者尚未登基，还只是塔拉斯领主的时候；并且自此成为近交，俟后者登基之后才投奔了他。

在书中没有描述在此之后月圆的个人生活，而只是在他年迈、寿数将尽时，让他的还十分年轻的儿子贤明出场了。虽然儿子（ogul）这一定义在书中有些地方被用来泛称一切晚辈，*但在第186—190双行中，也可以理解为就是指优素甫自己的孩子。如果把零散或整体地叙述诗人情况和精神世界的部分同贤明生命的最后阶段相比较，那么，便可知在有关贤明的描绘上重现了优素甫自己。在生命的最后时日里，贤明严厉清算自己的欲望，表达了遁世离俗和潜心养性的愿望，这同诗人在作品的最后告诫自己

* 中译者注：突厥语ogul一词，有儿子、男儿、男孩子、男子 汉等意，可专指某人之子，也可泛指所有青少年男性。在下文所说《福乐智慧》第180—190双行中的该词，汉译本译做“孩子”。

之言完全吻合。

同时，也不应当把《福乐智慧》当做一部完整的自传。在作品中很清楚地表明，通过所描绘的生活使之理想化了的那些人物，是同比诗人所在时代更早些的时代有关的。优素甫既然以这种形式激活了由理想人物组成的社会和国家，那便是对自己所处时代的怨诉；同时，他在作品中还说到做为重大事件的那些行动和思想没有什么留存下来（见6427—6428双行：如果说他们是往昔的人类，今世之人又该算做何物？圣哲啊，如果我们属于人类，无疑，他们应被称为天使。）十分明确，写作此书的宗旨是要使人获得诗人所憧憬的理想生活。

★

优素甫是一位虔信的穆斯林。他几近非理性地衷心笃信安拉的存在和真一。安拉创造了人，给了他们最伟大的品质。任何善与恶均来自安拉，人类播种什么便收获什么。应当礼拜真主。但这并非唯一的、单独的理想。人的善行，是以在社会中是否有益而衡量。关于这一主题，贤明与觉醒之间的对话是值得注意的。对死亡的恐惧被认为是将人引带到善的道路上最重要因素之一。对善的和恶的个人来说，奖赏和惩罚要超过天堂和地狱。在今世，人们对此做出的判决是重要的。倘若留下善的声名，那么死时和死后，将在善的名声庇荫下持续生命。这能够成为人的最伟大的理想和最高的奖赏。

如上所述，优素甫是那一时代最杰出的学者和思想家。他同军旅没有联系，这可从关于这部分的语言表达风格中看出来。优素甫不论做为一名诗人还是做为一名思想家，都有其独特的价值，而且并不讳言于自豪地表明这一点。在作品的献辞部分（见112—115双行诗），是多么令人信服地说到了作品的永恒性。在

其间过去了九个世纪之后，这已为所有今人的折服所证明，并且成为指明人性强大的一个足够的证据。它不仅通过献赠作品，使随时光流逝而将被遗忘的某个统治者重新获得了生命，而且，它还以自己乐于使用的那些术语，点燃了突厥历史上一个重要时代的永不熄灭的火炬。

★

## 6.福乐智慧

《福乐智慧》正如从它的书名中所知的那样（kut-ad-gu bil-i-g），是为了向人们指示在两个世界*中以完整的意义获取幸福所必经的途径而撰写的。为了以一种理想的形式整顿互为紧密相关的个人、社会和国家的生活，诗人和思想家谈到了为此所必须的智慧、知识和品质，以及应该如何运用它们，从而成为那个时代在日常生活中日渐上升的一批人思想的翻译者。这正如许多人私下里宣称的那样，为使官宦们成为善者，优素甫并非那种用无聊的隐喻传授道德课程的空洞说教者，而是建立起了一种分析人生真谛的、随社团及其近属而规定国内使命的一种哲学、一种生活哲学体系。

优素甫是在何种冲动的驱使下命笔的尚不清楚，在作品中找不到能够证明受命于外来的旨意或请求而写作的丝毫痕迹。在这个时代，中亚各王朝世家们之间的争斗加强了。在这种内乱之中，无论是个人的境况还是社会和国家的基础，都受到了撼动。如果着眼于这一点，那就可以看出，重整组成社会根基的道德原则，已到了势在必行的地步。尽管在个别的章节中，优素甫说诗人们的任务便是对权贵们颂赞或者詈垢，说他们的语言锋利如刀，思

中译者注："两个世界"指今世和来世、此世和彼世。

路细如毫毛，对他们所爱所求均应赞助，使自己免遭他们语言的荼毒，然而他自己却不在此类诗人之列。这部作品不是出于炫耀、请求恩典和赏赐的个人目的，否则，优素甫的作品也不过是一部颂词的汇编。在这里，每个时代都陷入困境的美德和自我牺牲的精神，总是要求得到个人和权贵们的认同。诗人则通过描绘理想社会而抨击自己所处的时代。而在那些贪欲的个人和对过往利益趋之若鹜者们中间，诗人、思想家提出的思想不可能得到苟同。诗人尽管因为此部著作而获"总侍臣"或"大侍臣"称号，但这或许是统治者出于个人感情而授予的。而在诗人周围随时诋毁他的那些人的"荆棘"却使诗人不得安宁。不必说在当时那种难以设想的条件下，就是在今天，只要想一想写出如许著作的一位思想家将可能遭遇的种种意见，我们就会深信，这部著作是以出自肺腑的真知灼见和对于所处的时代的深重的责任感而写成的，而诗人则堪称为一位斗士。

做为突厥书面语言财富的支配者、熟谙其最细微的方面并在这一领域中坚持了回鹘人传统的诗人，在自己的著作中以伊朗艺术家为范例，采用了"阿鲁孜"韵律*。这究竟是优是劣，应当说没有任何争论。如果说这个问题会成为一个供讨论的题目，那么，至少应当期待其同时代人的著作面世。这部作品是以经过诗人选择的半是故事，半是格言的形式写成，间或有行为执行者和解说者的独白，用生动的自然描绘装点起来的舞台，体现了完整的、尽善尽美的、以及与结构溶为一体的风格，很难设想还有什么其它类似的形式能够进入这些素材。

* 中译者注："阿鲁孜"（Aruz）韵律为古代波斯语诗歌使用的韵律。可参见《古代维吾尔诗歌选》一书中所录耿世民先生专文（新疆人民出版社，1980年）。

★

在《福乐智慧》中，在表现作为诗人宗旨的理想生活秩序时，究竟与诗人自身的生活条件在多大程度上相关，究竟在生活真实中占有何种地位，这一问题如上所述，在尚未对作品做多方面的分析和研究时，要得出肯定的意见是不正确的。我们在思考这一问题时，不应当忘记优素甫首先是一位诗人；《福乐智慧》既不是叙述事件的历史著作，也不是描绘地域或城池的地理著作；既不是集宗教学者潜心研究之大成的著作，又不是依赖于统治者思想的哲学著作，更不是仰仗教派首领箴言戒语的劝喻书。在这里，我们见不到任何一个明确的姓氏。实际上，对一部文学作品提出如此具体入微的要求，并且从它是否解开了某些领域提出的疑点入手来评价作品，原本就是一种十分狭隘的观点。优素甫在战胜了日常生活的忧患，超越了自身环境的同时，做为一个人，他又是环境的产物；其思想和描述，都是通过环境的素材加以表现的。他以易于理解的形式和方法，使读者不由得对他意欲阐释的思想加以赞服，诗人在作品中适应于时代风格和形式，为强调自己的思想而借助于环境的思想成果，远比今日所构成的要更多。假如说作品中援引的那些人物和著述并没有给我们昭示出什么，那么，这责任并不在诗人本身，而在于那一时代的突厥环境同今天的突厥环境之间的差异，在于有关那个时代的史料匮乏和学术界对此未能提出有力的倡导。我们没有理由怀疑这些问题将随时光推移而日益明朗化。在作品中，引述了与各种主题有关的思想，并且提到了属于社会各阶层的那些人物的称谓。毫无疑问，这些人或是诗人的同时代人，或是通过著作了解的人，或是因某种原因在某种作品中指名道姓的真实人物。例如其中有：*牟羽叶护（5043，5523）、伊烈贵人（841，1629，2319）、伊烈伯克（1779）、

伊烈俟斤（4752）、一位国君（216，3460）、大司城伯克（5354）、乌介梅禄（2941）、乌德犍伯克（1962，2682）、突厥梅禄（1163）、突厥汗（3817）、三帐伯克（1594）、三帐君主（2966，3815）和样磨伯克（1758）等相对而言比较明确的人物，以及budun baxqisi，ajun tuguqi，ajun ilqisi，ajunqi beg，ilqi beg，ilqi bügü beg，bügü bilge beg，bügü ilqi beg，torü bilmix er，torü birgüqi等等暗指的、同所追述的往昔统治人物相提并论的学者、领主、诗人、教师、英雄、勇士、饱经沧桑的长者、隶属于精神团体的人士、恪守教规者和其它许多人，叙述了他们的思想，并且提到了阿拉伯语著作（大食语）和伊朗学者（塔吉克知识）。统治者在同代表来世的觉醒会见之后，明白了现世生活是什么，于是告诉贤明他不愿再承受身上的重负。对此，这位贤士回顾了统治者的所做所为，并且向他指示了一个获取善的声名的新的行为范畴，使他明白穆斯林同穆斯林是兄弟，不应与之敌对；而对异教徒却必须对抗，要焚毁其宅院、掳获其家眷，掠夺其财产，铲平其偶像而代之以礼拜寺，在其间传播伊斯兰教。诗人似乎是以此诠释喀什噶尔统治者们的思想，即：国家并非处于插手西突厥斯坦事务的局面中，而是更多地针对东突厥斯坦，针对佛教徒回鹘人及其邻地而展开行动，这也是时代的宗教职责。从《福乐智慧》中有关军事力量的辩论中，也可得出这个国家并未提出宏图大计的结论。在优素甫的作品中，同所处时代和环境有关的诸点，并非限于几个随意拈来的例子。

---

*中译者注：这里的译名，采用与《福乐智慧》汉译本相一致的译法。如需研究对音，请查对《福乐智慧》维吾尔语诗体古语今译及原文标音转写合刊本（民族出版社，1984年北京）。

★

### 7.《福乐智慧》的原本

《福乐智慧》成书后的历史也是很重要的。作品写成一个时期后便被遗忘，或者仅在极小的范围里供人利用，这是明确无误的。从赞誉作品价值的那些人的观点来看，《福乐智慧》曾经两次从历史的黑幕之后复出而重见光明。这两次都给作品附加了序言，不只表明了作者的思想水平，也表明了周围环境对作品的看法。对于突厥史、特别是对于突厥文化史而言，在这些后来撰写的诗行之中也有可资利用之处。

优素甫以简洁易懂的形式奉献了自己的作品（见350—352双行）：

我把书名叫做《福乐智慧》，
愿它为读者引路，导向幸福。
我讲了自己的话，写成此书，
让它做执掌今生来世的手臂。
人若掌握了今生来世的命运，
毫无疑问，定会事事吉祥如意。

作品的基础是由四种事物构成的，而赋予其生命力后成为下述四个形象（见355—357双行）：①日出——köni törü（公正之法），②月圆——kut（福乐、运气、国家），③贤明——ukux（智慧），④觉醒——akibet（生命的终结）。

★

在首次为作品附加的诗体序言中，一方面提供了作品本身及

其作者的情况；另一方面，根据序言作者的意见，指出了作品最重要的部分。撰写了这篇77行双行诗序言的诗人，没有提供关于他自已、环境和时代的任何线索供我们思考。这位诗人沿袭了《福乐智慧》的写作形式，尽管他未能很好地理解作品的思想，却表明他不失之为一名具有综合能力的艺术家。除了在突厥环境中后来才普及开来的那些术语和名词之外，诗体序言的语言同《福乐智慧》的语言也十分贴近。从这一序言中可知，在当时的环境中，许多突厥人对《福乐智慧》并不深明其意，且有必要加以诠释；作品乃是“在布格拉汗的时代”中用“汗的语言”叙述的，并且成书于“喀什噶尔地方”；作品针对阿拉伯语和波斯语，提出了“我们的语言”，并且称自己的诗为“突厥语”。由此看来，写作序言的诗人当在喀什噶尔以外的地方，并属于以后的时代。在序言中，代词“这”（bu）的使用是混乱的。因此，在依据其叙述做出论断时，应当考虑到这一点。序言的作者使用“虎思斡耳朵”一名指称巴拉萨衮，其时代的确定可借助于序言中那些使作品重新获得活力并叙述了周围环境对作品的理解的双行诗节。

根据这一序言所写，这部作品是集十分宝贵的知识和以贵人们的言论加以强调的思想之大成的具有很大益处的、前所未见的极为“珍贵”的一部著作。它适用于一切人，特别是对于统治者们（在这里使用了“君王”一词代替“伊列克”或“伯克”）治理国家极为必要。它揭示了国家兴衰存亡的原因，讲述了保卫国家的条件，其中说到了治理国家所必需的特质；统治者对黎民、以及黎民对统治者的权利；为使百姓成为顺民，统治者应怎样对待其辖属；应当亲何人、疏何人，治理国家应采取何种政策与计谋。同时，还指出了通过整饬士旅和战争方法克敌制胜的措施；秦和马秦统治者，*以及东方各国所有的突厥人和秦人，都一致认为这是一部极为有益的著作。东方君王和马秦贵人均采纳了这

部著作，并且以遗产方式纳为已有，不愿给他人。在某些国家、城市和宫廷，当地的统治者按照自己的习惯和方式，分别给这部著作命名：秦人称之为《帝王礼范》，马秦人称为《社稷知己》，东方各国称为《君王美饰》，伊朗人称为《诸王之书》，突厥人称为《福乐智慧》。

从以上所说的来看，序言作者及其周围的人，都是首先把《福乐智慧》做为一种“政策书”（siyasetname）来理解的。依照各部分突厥人的认识为作品起的其它各种书名，也证明了他们的这种理解。于是，著作所具有的人本主义价值便退居二位，而在书中居于次要地位的某些问题，如军事，则被置于首位。此外，序言所说尽管阿拉伯语和波斯语的著作很多，但在东方各国、突厥各部和中国，与此相类的著作空前绝后之语，也令人感到序言作者以其周围的人，并不具有特别渊博的知识水平。做为作品四种基础（原书为nik xerif）之三的“智慧”（ukux），在序言中被写作hired；而做为第四种基础的“终结”（akibet），则被写作“知足”（kana'at）。这种情况，几乎把所有后世的《福乐智慧》研究者们都引入了歧途。把构成作品最重要的主题之一的“来世”写成“知足”（有时又写成“知足和康乐”）的原因，可能出自于错读。我们总不能推测是由于序言作者想要对此赋予一种新的含义。

★

《福乐智慧》第三次复出是在相当晚近的时代。这一次为作品附加了一篇集诗体序言的欠缺和不足于一身的散文体序言。其

---

* 中译者注：关于“秦”和“马秦”两词的释义，请参见《福乐智慧》汉文译本的有关注释（民族出版社，1986年，北京）。

中就作品著于何时何地没有提供任何情况。其语言和风格特点，不容置疑地说明这篇序言写于更为新近的时代。序言作者也没有表明他对作品及其价值的看法。从所谓此书的读者和诠释者比作品本身更为珍贵的说法来看，可以断言，当时对这部作品理解得更少了。地理名称和部族名称在其中被大大简化了；而做为民族名称，“突厥”这一术语被全然弃置不用，而代之以“秦”、“马秦”和“东方”这些术语。诗体序言中的“君王”(melik)一词在这里换成了“帝王”(padixah)。各地赋予作品的其它书名，在这里也同诗体序言中的说法有所区别：马秦君王的称呼在此被写作Ayinü'l-memleke或Eminü'l-memleke；伊朗人的称呼则被写作Xahname-i türki或Pendname'i-müluk。作品四个主题（在此写做ulug agir ul）的前三个，无论是同原著本身还是同诗体序言，都有区别，并采用阿拉伯文术语表达（①adil公正②devlet福乐③akil智慧）；而第四个主题“来世”如同在诗体序言中见到的那样，在这里也被写作“知足”。对优素甫的出生地，它采用了“巴拉萨衮”这一名称；而把诗人因作品而获得的“哈斯·哈吉甫”的称号，写作了“大哈斯·哈吉甫”(ulug Has Hajip)。

从这些序言中可得知，《福乐智慧》的第二次和第三次复出，是发生在作品成书的范围之外，并且相距了很长时间之后。然而，目前从时间地域上要把它们界定在一个更为狭小的范围内，还是困难的。两篇序言中的地理术语，表明了序言是在喀什噶尔以西的地方写成的。在突厥领地的东部，做为这样一部作品能重新引起注意的最适当的地点，可以考虑是做为最重要的突厥文化中心的撒玛尔罕。正如诗体序言中的某些新术语（例如用hired代替ukux）令人想到伊朗影响在这一中心流行的时代一样，国家的治理、特别是军事被置于首位，似乎说明了序言的撰写环境面临着一个并不十分安宁的混乱时代。目前，一方面我们期待

着有助于澄清这些情况的新的记载；另一方面也令人感到，对于研究突厥的历史学者和地理学者们来说，弄清序言中使用的地理术语的所指和它们在何时被接纳，乃是重要的研究课题。

★

我们现今手中的《福乐智慧》的三个抄本，涉及到作品的第三次复出。倘若审视一番从原本复制的这些抄本之间的区别，就不难推断出在作品成书若干个世纪之后被确立的这些新的“本文”发生了多少变化。要确定现存的各个抄本之间的关系还为时尚早，但可以说埃及本和赫拉特本相对于费尔干纳本而言，两者间要更为接近。如果着眼于突厥语在11世纪以后的发展史，我们便能很容易地推断这些变化对作品非但无益，反而有害。在这些文本中，时而可见的、在作品的撰写时代应有的语音和后缀，同它们在晚近时代的形式一起混用，使用不协调的外来语术语代替同作品的整体结构相适应的某些术语，从而破坏了韵脚和韵律。与其把这些说成是出自优素甫的手笔，不如说是出自作品本身所经历的这类纷争更为正确。——对此，还应当加上那些抄本的抄写者们似懂非懂附加的若干不当之处。与更早的时代有关的抄本，至少到我们获得作品第二次的写本形式为止，所发现的所有不妥之处，倘若都推给诗人承担，则是对他的一大侮辱。这些在突厥语言的历史发展问题上，除了造成不必要的混乱之外，不会带来任何其它益处。

★

优素甫在撰写《福乐智慧》时所使用的字母问题，是有关人士穷追不舍的课题。假如想到在那个时代喀什噶尔及其周邻地区

同伊斯兰地区的紧密联系，同时伊斯兰文学早就在此为自己准备了土壤的话，那么就可以承认，突厥人于当时在使用作为民族文字的回鹘文字母的同时，也不排斥阿拉伯字母。与受赠《福乐智慧》的统治者的时代有关，在叶尔羌出土的判决书中，既有用回鹘文字母写的，也有用阿拉伯字母书写的突厥语文书，还有用阿拉伯字母书写的阿拉伯语文书。在其中某些文书上，证人的签名用的是回鹘文字母。至于说到优素甫，正如上文所述，毫无疑问，诗人是能得心应手地使用这两种字母的。只有马赫穆德·喀什噶里有关回鹘文字母的记载，才有助于判断在当时、特别是在正式场合何种字母居于主要地位。从马赫穆德的例证中可知，被称做“突厥文字”的回鹘字母，在更多的突厥人中，是代替自古以来的其它字母而被唯一采用的文字。从喀什噶尔至“上秦”，*整个突厥领地上的统治者和贵人们都使用回鹘字母书写诏令和信函。由此看来，这种文字在朝政中居于支配地位。正如我们在上面指出过的，阿拉伯字母曾经同回鹘字母一起并行不悖；然而，我们目前却无从知悉究竟自何时起，阿拉伯字母跃居统治地位。能够得知的是，回鹘字母在中亚、金帐汗国和伊朗境域内的突厥人国家中使用到17世纪；而到近代，在某些情况下，直至法蒂赫苏丹·穆罕麦德的时代还在伊斯坦堡继续同时被采用。由此看来，献赠给统治者的《福乐智慧》的原著是用回鹘文写成的观点，在目前来说是更为正确的。在这里，引起我们关注的，成为手中现有抄本基础的第三次抄就的文本，毫无疑问是使用的阿拉伯文字母。很明显，用回鹘字母抄就的赫拉特抄本，必然抄自使用阿拉伯字母的另一抄本。

* 中译者注：关于“上秦”，请参见《福乐智慧》汉文译本关于“秦”的注释。

★

8.《福乐智慧》的传世抄本

A.赫拉特抄本

使《福乐智慧》在现代首次为人所知，并为我们就这部作品的研究奠定了基础的版本就是赫拉特抄本。它是从一部用阿拉伯文字母的抄本转写为回鹘文的。抄写者相当快捷的书写形式，表明他熟知回鹘字母。这一抄本书写得漫不经心，与其说是为了某一著名的藏书室或私人所抄，倒不如说是事先设计的草稿。双行诗节的节序有数次发生颠倒，句和行都有遗漏，有时又有数行是重复的；以后察觉了错误，又在其前后左右附加了文字。遗漏的诗行被补写在诗行的上面；多写的诗行则以潦草的形式从上面划去。此外，有线索说明，该抄本所依据的阿拉伯字母的抄本也不甚完整。在第19页第7行之后，197至228双行，180页第5行之后的6304—6351双行，184页第16行之后的6521—6604双行，均遗漏不全。这既可能是抄写者疏忽大意而丢掉了某些书页，也可能这部分在原依据的原本上就是残缺不全的。从98页最后开始，2739—3473双行所在的页数，多半是在抄成书后遗失的。在用阿拉伯文字母抄成的文本中由于没有标点或因标点混乱而导致的错误，在赫拉特本中几乎原样照搬。抄写者多半不能很好地阅读《福乐智慧》的本文，在转写为回鹘文时未解其意，特别是把一些未标符号的文字按照自己的理解做了抄写，或者是仅仅转写了形式。有些词的下面需做注释，其间发生的错误也表明这部著作本文的转抄者并未很好地弄懂原著。

抄写者为这一抄本所加上的最显著的新异处之一便是，在一部分语音及其符号的读法表示上，是以他自己的发音为准的。自然，如果视此为对语言知识和语言历史发展的一种探索，则是不

正确的。与此相反，手稿抄写者自觉不自觉地按当时语言习惯处理原来"本文"中的某些字句，则是常见现象。在这里与其过多论其正确与否，不如有目的地使今日从事类似著作研究的人均能注意到这一点，即在一个尚未依照与突厥语相应的时代与环境确立其最首要的基本特点的领域中，研究者不掌握最必要的语言资料，不具备突厥语言的历史发展思想，而是随意地、不负责任地行事，那就非但没有益处，而且会造成难以纠正的危害。其实例之一，我们可在《福乐智慧》研究中见到。在《福乐智慧》的各个抄本之中，在拼写、读音和理解方面最无价值的那一抄本的面世，以及它为最初的研究所奠定的基础，对突厥语言学来说，是一个不幸。遗憾的是，先前的研究进程，并未因埃及抄本的出现而得到改变。

赫拉特抄本第185页的第26行至27行记载着："《福乐智慧》一书于843年，即羊年的穆哈莱姆月 4 日，*完成于赫拉特。"而在第89页第 9 至14行更为完整地记载着："于843年，即羊年年末，穆哈莱姆月 4 日，写于赫拉特城。"由此看来，该抄本抄于843年穆哈莱姆月 4 日（公元1439年 6 月17日）。在作品最后（第186页第 1 行至189页第 3 行）附加了一首38个双行的"哈斯达"体诗，其中第37个双行写道：

bu kar-a sayil adag-im ev-(v)el adim ol hasan
hem üqünqi el-kabim xemz aqti rab hikmet kani.

这是有关抄写者的资料。无论是在这首"哈斯达"中还是在"哈斯达"结尾附加的两个双行诗中，都表明他的名字叫做"哈

---

* 中译者注：依中世纪伊斯兰世界使用的黑蚩拉（hijra）纪元法规定，穆哈莱姆月为一月。

桑·卡拉·萨依勒（？）·谢姆斯”，不妨认为此人是一位从事文学并在某种程度上懂得书法的人士。在第二次抄写之后那些用华丽的苏鲁斯书体撰写的波斯语“柔巴依”（四行诗），尚难断定是否与此人相关。

★

关于赫拉特抄本流传至安纳托利亚的经过，先是传至托卡特，后来又于879年（公元1474年）传至伊斯坦堡。关于此点，后来在作品上附加了如下记载（第189页第15至18行）：

“879年即蛇年，此《福乐智慧》一书（至此的字句是写在诗行上部的）是为了阿卜杜热扎克·谢依合之子·巴赫希，由费纳里之子·卡迪·阿里从伊斯坦堡致函，得自于托卡特。祈祝万福，苦尽甘来！”

众所周知，在奥斯曼帝国的早期，安纳托里亚突厥人同其它突厥人的联系比后期更密切得多。正如土耳其同中亚突厥国家在政治上有紧密联系一样，两地的学术中心和各类学者们相互之间的关系，也比现在所预料的更密切许多倍并且具有更为重要的意义。有许多学者从中亚或被吸引到、或自行来到土耳其；有许多突厥人也为了寻求知识从安纳托里亚奔赴中亚各个中心。为阿卜杜热扎克·巴赫希而把《福乐智慧》从托卡特带至伊斯坦堡的费纳里之子卡迪·阿里，就是为学术而遍访中亚诸中心的学者之一。从伊斯玛仪勒·拜利格所著《Güldeste-i riyaz-i irfan》（布尔萨，1302年，第245—248页）一书提供的资料来看，著名突厥学者谢姆赛丁·麦赫买德·本·哈姆扎·费纳里的孙子阿拉埃丁·阿·里·本·优素甫·巴里·本·费纳里，曾受教于赫拉特、布哈拉和撒玛尔罕等地的著名学者；在法蒂赫苏丹·穆罕麦德时代初，又回到安纳托利亚，根据毛拉·古兰尼的指示，被任

命为布尔萨地方的玛纳斯蒂尔经学院教授；878年（公元1473—1474年）被授予“卡扎斯凯尔”称号；894年（1489年）被任命为鲁麦利*的总督，一段时间后又被任命为安纳托利亚总督。在布尔萨度过了最后时光的阿拉埃丁·阿里，于903年（公元1497—1498年）辞世。根据记载，在当时众多的学科领域内，他都是一位权威的、博闻强记的智者，能够背诵无以数记的波斯语和阿拉伯语诗节，并且自己也有撰述。在麦吉迪所著《Xeka-iki nu-maniye terjümesi》（伊斯坦堡）一书第277—278页提供的简短资料中记载道，阿拉埃丁·阿里并非费纳里的后代，他是因信仰才取用了这一姓氏。

在奥斯曼帝国的国家机构中，有管辖同各个突厥领地之间通讯事务的特别文书处。被称做“巴赫希”的这些官员，熟知这些地区的政治和学术情形，并且大都是从来自于这些地方的人员中挑选出来的。谢依合之子·阿卜杜热扎克·巴赫希也是在法蒂赫苏丹·穆罕麦德时代因此任务而居留在伊斯坦堡的人之一。在法蒂赫苏丹·穆罕麦德针对乌尊·哈桑的以胜利结束的进军之后，向各国送达的告捷书之中，显然，为告知中亚各国而用回鹘文字母和阿拉伯字母于1473年8月3日所写的诏书，便出自谢依合之子·阿卜杜热扎克·巴赫希之手笔。此人在阿雅索菲亚图书馆以4757编号整理和抄写包括《真理的入门》在内的一本回鹘文和阿拉伯文文集，“于884年，即猪年孜勒卡岱月17日（星期六）完成”（见第159页）。

于是843（1439）年抄于赫拉特城的这一版本，在879(1474)年传至伊斯坦堡的原因和途径，就是可以理解的了。要弄清作品在此后的经历，则很困难。在抄本的第190页上由阿卜杜热扎特·

---

* 中译者注：鲁麦利（Rumeli），指土耳其在欧洲部分的领土。

巴赫希所写的片断之后，第13、14行记载着“购自于纳勒班特·哈姆扎之手，在毛拉·海依莱丁的居玛日礼拜寺旁，证人系霍加·阿吉”。从此段文字中要得出什么明确的结论是困难的，确切可知的一点是，作品是通过买卖易主的。在这段记载中提到姓名的霍加（Haje）·海依莱丁，则为法蒂赫苏丹·穆罕麦德的国师，殁于880（1475）年。当时，在伊斯坦堡以这两位人物命名的礼拜寺有两座。一座在麦斯赫——帕夏区，从一座旧教堂改为礼拜寺；另一座则在翁——卡帕宁，建于874（1469—1470）年。上文记载中提到的那座礼拜寺，很可能就是后来修建的这一座（见《Hadikatü'l-jevami》，伊斯坦堡，1281年，卷I，53，101）。上述那个记载也极可能同阿卜杜热扎克·巴赫希有关。在页末用手描画过，使用阿拉伯字母花体书写的bahsi bilgüsi回鹘语签名，可能因为某种困难而被读成了xeyh-sade belgüqi（?）。与阿卜杜热扎克·巴赫希有关的著作，一部分保存在阿雅索菲亚图书馆中。《福乐智慧》是否属于阿卜杜热扎克·巴赫希的藏品？如果是，何以未同其它藏书一同被移交？这些问题至今尚不明了。在穆罕默德苏丹一世（1730—1754）时，为同阿卜杜热扎克·巴赫希有关的藏书撰写移交记录的el-müfettxi evkaf el haremeyn阿赫迈德·谢依赫之子，很可能就是此人的后代之一（见阿雅索菲亚图书馆藏品第4012号和4757号）。被称为“谢依赫之子”的其它人物，可参见布尔萨里·塔依尔著《奥斯曼帝国的作者》卷I第334页。

★

B.费尔干纳抄本

关于《福乐智慧》的传世抄本中最重要的费尔干纳抄本，刊布者福蒂莱特曾在《教育与教师》杂志上发表了完整的报告，并刊

登了该抄本154页的影印件（塔什干，1925年第2期，68—74页。土耳其语译文见《突厥学》1927年第1期，344—347页；德语译文见《Ungar，Jahrb》Vl，H.1/2.154—158页）。然而，文章没有提及抄本的特点，只知该抄本书页散乱，后来才收订在一起，并且四行诗系用“金水”书就。这一抄本于1913年在纳曼干的一所私人藏书室里被阿赫迈德·则基·维利迪发现（见zov，22卷，312—313页），他谈到过曾以与作品献辞部分有关的标题，从正文中引用过有《福乐智慧》名称的三节双行诗，但未谈到其它情况。所引用的标题和双行诗中的差别，当为疏忽大意所致，似乎可以把它们看作是另一种抄本。

该抄本首尾残缺，关于何地、何时、由何人为谁而抄写的记载，也随残缺的书页而遗失。关于抄写的年代，我们也只知道个大概。根据该抄本使用苏鲁斯字体抄成，福蒂莱特只推测出它要早于赫拉特抄本。阿拉伯文字专家穆里兹（见Unkar Jahrb，göst.yer）则指出，这种阿拉伯字体于伊斯兰纪元6世纪（公元12世纪）出现在伊朗，并于艾优比时代（569—650/1174—1252年）在叙利亚和埃及被采用；但是，带有三个点的字母p.j.g，伊斯兰纪元6世纪时在伊朗还未使用，只是到了7世纪时才陆续偶有所见。他估计费尔干纳抄本是比埃及抄本更为古老的一个抄本，大约在伊斯兰纪元7世纪抄成。尽管如此，穆里兹仅仅依据作品的一页所做研究得出的意见，正如他自己正确指出的那样，并非是确立无疑的。比其它抄本都更用心抄写，并且初看起来让人感到更为古老的这个抄本，在其语言和正字法方面，均可见到一些其它抄本中未见过的新形式（例如aygir，yalavaj等，以及其它方面的erser）。鉴于在抄本的幸存之处写有受赠此书的统治者的名字，这一抄本可能写于东喀拉汗人的某个中心和他们生气勃勃地捍卫其传统和历史的某个时期。

在赫拉特抄本和埃及抄本中，首先是散文体序言，其后是诗

体序言，然后是诗章目录，最后是《福乐智慧》本文。在费尔干纳抄本中，无诗体序言，在散文体序言后为诗章目录，其后即为作品的本文。从散文体序言和章节目录接在一页上的情况来看（见影印本第3页），无法推断包括诗体序言的那部分是在以后失落的。如果诗体序言是以任何形式在后来遗失的，那么可以推断它原来或是在散文体序言之前或是在章节目录之后。这一抄本的第一页损毁十分严重（影印本上的第一页并不是原抄本的，而是以后根据埃及抄本补正的）；书末第445页之后，第6232至6645双行诗所在的部分约30页也有残缺，除去一、两页之外，这一抄本是保存得很好的。

★

C.埃及抄本

《福乐智慧》的埃及抄本于1896年在开罗被埃地夫图书馆（今日的王家图书馆）当时的馆长、德国学者穆里提兹所寻获。在清理该图书馆时，从清点过的被弃置在地下室的散落书籍和堆积的书页中，把属于《福乐智慧》的篇章搜集在一起，装订成册。于是，由于这一系列偶然性所致，使这一重要抄本免于失落。根据拉德洛夫提供的资料，这一抄本页长35—36公分，诗行长度18.5公分，行距1.5公分。字迹清晰，以易读的纳斯赫书体写成。该抄本的开头和中间部分的某些书页因潮湿而污损，所余其它部分则保存完好。正如该抄本被寻获时可以预见到的那样，某些部分已经遗失了。第16页（73—454双行）、24页（587—646）、36页（836—971）、72页（1504—1562）、272页（4579—4610）、374页（6245—6303）、377页（6352—6417）和392页（6632—6645）以后的部分，在抄本中欠缺不全。抄本抄写得极为仔细，在遗漏的字句和诗行处均做了标记，附注在页边。由

此看来，该抄本抄写完毕了后，似乎又重新校对过。抄本的某些专页和章节是用其它颜色、甚至金水写成。

在抄本的第一页上，于半页见方、内里绘有花饰的围框里，写着okigil silig的字样，并且在框内上下用漂亮的苏鲁斯字体写有el emiriyeti el-ejelliyeti el-kebiriyeti el-izziyeti izzed-din aydemirü d-devadarü n-nasiri的字句。这里所指的阿依—迭米尔，原为纳斯尔（693—741/1293—1341）的奴隶，后来逐级擢升为谘师，曾在哈莱甫和特拉布鲁斯地方任摄政王，以后任埃及总督。具有公正和谦逊美质的这位阿依—迭米尔，寿过70高龄，于762(1361)年或776(1374)年辞世。(参见伊布吕·艾里—哈吉尔《ed-Dürerü 'l-kamine》卷Ⅰ.429页、第1127号)。

抄本中所说“伊再丁一段时期从阿依—迭米尔属下到了伊勒布嘎·艾里·哈萨基·艾里·切尔凯西属下”也是确实的。(在抄本中此人的可能是模仿印章的签名形式，可参见影印本第9、59、143、219、267、281页）伊勒布嘎在哈桑吕·纳斯尔苏丹的时代（748—762/1347—1361年）任过千户长、王公会议主席和苏丹的侍卫。哈桑驾崩后，又任继位的穆哈迈德·曼苏尔的国师（762—764/1361—1363），不久即废黜了这位苏丹。在其后登基的夏班努·艾里·艾斯莱甫的时代（764—778/1363—1377），掌握了国家朝政的这位人士被杀死于768（1367）年（参见Yilbuga el-Hasaki'n Nasir, lbnü 'l-Hajer，卷Ⅲ，438页，编号1218）。关于这部抄本在此后经历的命运，需要通过首页上的记载对379页上的记载进行研究。后者在影印本上显示得不甚清楚。在该页左下角后加的11—12个词的备注中，勉强可辨认出……teberdaru sultane …… el-haccü halidüni t-tai……几个字。

★

D.《福乐智慧》除上述三个抄本外，还可见到因各种原因对书中某些双行诗节的节录。其中有两个双行诗刊布于安卡拉教育部图书馆的一册文集上。由于我手中只有这份文集中包括突厥语诗行在内的五页影写件，故无法对其它部分做研究。然而，福阿特·柯甫鲁吕对此做了研究，并且为了澄清我们感兴趣的问题，提供了令人满意的材料（《突厥语言文学调查》，伊斯坦布尔，1934年，第74—83页）。作者拟通过这份文集中的阿拉伯语、波斯语和突厥语诗歌、传说和书信，搜集有关突厥统治者的道德和秉性的材料。可是后来，他剔除了用突厥语书写的部分。从寻获的文章来看，这部文集是由哈孜·本·阿里·本·库特路吉·伊勒—朱巴提整理的，献给了穆哈麦德·本·萨义德·赛依夫·丁·阿依黛米尔·艾勒—朱巴提。在文集的最后虽然写有整理时间，但因污损已无法辨认。根据F·柯甫鲁吕的研究，埃米尔—阿依黛米尔曾在703—758(1303—1357)年统治伊朗部分地区的茵居家族末代统治者埃米尔·谢依合·艾布·伊斯哈克手下任总司令，755（1354）年在从穆再费里人的总督夏赫·苏丹手中夺取希拉兹城的战役中阵亡。上述文集即编订于继承其父位的穆哈麦德的时代，由此看来，文集上的时间当写于755（1354）年之后的某个时间。

文集中的双行诗，包括在以当时被称为“蒙兀尔文”的回鹘文字母写成的段落中。在此段落中，先是写有回鹘文字母的形式，然后在其上方写有回鹘文字母，在其下方写有用阿拉伯字母重复的突厥语数字，最后是与《真理的入门》有关的一首四行诗和与《福乐智慧》有关的两首双行诗（1139和1476）。这些双行诗从语言角度看，同原本有相当大的差别。在此之后，就只有十行用阿拉伯字母书写的、与《真理的入门》相似的片断。从这些诗行间距很宽来看，这可能是为日后填写回鹘文字母而留出的空白。

★

E.与《福乐智慧》中的诗句极为相似的一首双行诗，被发现写于1909年在萨拉伊乞克地方深约6—7米处出土的一个陶土瓶上。陶土瓶已碎裂为24块，以后经拼接复原，陈列于乌拉尔斯克军事博物馆。1910—1911年，A·萨莫依洛维奇得到了它的照片，并解读和翻译了上面的文字，充分指出了陶土瓶的特点。（见《萨拉依乞克出土的瓦瓶上的中亚突厥铭文》，ZVO，1912，21卷，I，038—047页）。瓶高80公分，底部23公分，中部宽60公分，瓶口宽28.5公分。在接近瓶颈之处，两面都用阿拉伯字母写有双行诗：

kixi kərki yüz ol bu yüz kərki kəz
bu əz kərki til ol bu til kərki səz
taki kərki kixike bilig hem hüner
yulug kilgu janni bilig-lig-ke er

在靠下的宽部位则分两行写着："bu küpnüng iqinde yax kuyar bolur"（此瓶中盛着眼泪）。（ZVO，1912，XX1，第1册，第038—047页）。

根据最后的字句，特别是"yax"（眼泪）一词，萨莫依洛维奇推断陶土瓶与丧葬有关，并提醒说在萨拉依乞克有金帐汗国汗王们的陵寝。把这些双行诗中的头一首同《福乐智慧》中被称为"突厥语格言"的第274节双行诗做比较，即可看出其间有相当区别。这首双行诗，特别是第一首，极有可能摘自另外的一部著作。总而言之，这些双行诗，同《福乐智慧》的各个抄本都多多少少有些区别。

★

9.《福乐智慧》影印本

把赫拉特抄本的拉德洛夫影印本同原抄本做比较，可发现在影印本上有些笔划被涂掉了。在其它抄本寻获之后，由此而产生的欠缺并未造成更大的恶果。土耳其语言学会在影印这一抄本时，仍以拉德洛夫的版本为基础，并参考了原本。在版本的真实性方面所做的努力，使得在印刷时因这种或那种技术原因导致的错误未能增加。

在针对《福乐智慧》的工作开始之时，曾力求取得费尔干纳抄本的影写照片。1934年，参加了土耳其语言学会的萨莫依洛维奇曾将这一抄本的一部影写本做为礼物，赠给俄罗斯科学院主席团。然而，在后来的一段时间里，这部影写本并未得到妥善收藏。当影写本开始出版之际，便需要一部新的影写本。在这一次摄影时，采取的是比先前更为窄小的底版框，不论页大页小，均不得不容纳在这一框格内。于是，某些书页的页首和页左边，便留落在照片之外了。摄影者力图在两页上弥补这一缺陷，虽然对224页处理成功，但是第217页第二行句首的erej一词，却完全被处理成了另外一种形式。在其它的书页上，词汇难读的困难和需要做某些必要补正的工作，这一次都解决了。影写本在付印时，调整了拷贝，有些书页变得相当小，正文的一部分留在了拷贝之外。

在准备费尔干纳的影写本时，标错了作品的页码。结果，这一抄本的第一页是空白；最后一页—— 445页之后又是空白，从而导致了这样一种观点：似乎这些空白是为了撰写与《福乐智慧》无关的文字而使用的。为了避免这种混乱，应当把445页设想为444页或446页，同时，这一抄本不应当截止在最后一页之

前，而应截止在最后一页之后。

埃及抄本，在文字上是寻获的抄本中最好的一部；在摄影技术上也无懈可击。所以，才有可能在影印时不出任何疵漏。遗憾的是，影印本的出版工作者们对这一抄本多此一举：他们挥笔描划了每一处不甚清晰的点和笔划。不用说，这种好心造成的辛劳，对于影印并无益处。就此可举出的一个例子是，在第274页上原本以无点的t字母书就的tadung一词，经过描划，写成了Ladung。为了不使对原文和文字特性不甚了解的人们再犯如此错误，最好是不要触动影写本。正如在此发生的情况那样，影印本成了人们犹豫不决地应用的根据，这同人们对出版它所期待的目的背道而驰。

★

说到这部作品在各个抄本中的标题，赫拉特抄本并无单独的首页；这种情况也许意味着该抄本是做为草稿而抄写的。费尔干纳抄本的第一页已经失落，故我们无法得知该抄本开头以何种形式、是否标出了作品名称。谈及埃及抄本，虽然有首页，但是在应当署有作品名称的地方，却写着okigil silig这样的全然不同的名称。

万别里在首次出版《福乐智慧》本文与赫拉特抄本有关的部分时，在使用回鹘文字母排印的部分中，采取了以印刷字母排印Kudatku bilik（福乐智慧）书名的做法（见Vambery, Uigurische Sprachmonumente und das Kudatku Bilik, Innsbruck, 1870, s.44, str, 14—15），将其放大，并以红色印在版本的第一页上。拉德洛夫则将这一抄本在伊斯坦堡附加在最后的《福乐智慧》一词原样放大（见影印本189页第15行），做为自己影印本的书名。土耳其语言学会在出版影印本时，对赫拉特抄

本是原样照搬；对费尔干纳抄本，则是采用其散文体序言中的书写形式，摹写放大（见影写本第2页第7行），做为费尔干纳抄本和埃及抄本影印本封面上的书名。众所周知，不甚妥当的这种办法，是一直在习惯上采用的传统方法。显而易见，这除了蒙蔽读者，把他们引入歧途之外，并无任何好处。

★

## 10.有关出版《福乐智慧》本文的说明*

愿意利用《福乐智慧》本文版本（即校勘本——中译者注）的读者，特别了解下述各点将是有益的。

1）在勘定本文时，采用了伊斯坦布尔大学文学系制定、由国家教育部印发的标音转写系统（见《土耳其科学标音转写指南》，伊斯坦布尔，1946）。

2）作品本文中的突厥语部分维持原样不动。对于外来语，则在文中特别加以指明。数量相对而言很少的这些外来词，尽管不是特别必要，其读音是按土耳其人今日的语言为准而转写的。在这里，与其拘泥于外来词在十一世纪的语音形式，莫如为更广泛的读者大众利用原文创造便利。关于在各个时代进入突厥语的外来词，我们将在以后单独论述。

3）在原先的抄本中，某些双行诗的排列混乱。在校勘本中做了纠正。它们在原来各个抄本中的位置，用略缩词注明。只在一个抄本中出现、无法排进校勘本的双行诗，以及由于影印时的错误损毁的双行诗或重复的双行诗，均录入备注部分。

4）四行诗在作品原文中占有相当数量，并在对作品的研究

---

*中译者注：本节译文有删节。删去了论述用土耳其文转写时的语音原则等内容，保留了对我国读者有参考价值的部分。

上占有重要地位。为了使其同其它部分间离，能够一目了然，最初虽然决定使用印刷字母排印，但在印刷中未能做到。对此，也不得不在备注部分中说明。

5）为了使《福乐智慧》原有部分同后来增补的部分能够较容易地互为区分，对其每一部分使用了一个字母指称：

A.散文体序言

B.诗体序言

C.章目

D.本文

E.虽为优素甫所著，但在形式和内容上与《福乐智慧》无直接关系的篇章*

6）为保证今后的研究和应用，按照上文（第五节）指出的部分，对双行诗编定号码。

对与优素甫有关的D和E两部分，行号连续不中断。为了便于校勘本和影印本能随时互相查对，虽然考虑过同一号码在影印本的页脚注明，但令人遗憾的是未能实现。

7）无论是大的章节还是小的章节，在采用标示记号注明的各抄本中都各不相同。各抄本的目录同正文中所写的也互不对应。与章目相关的一部分正文，是分为许多次在章节标题之先撰写的，最后也未做记号标出，因此内容有出入。也有可能在原来的抄本中就没有标题，是后来才附加的。在确立校勘本时，对应于各抄本的所有双行诗，给具有章节性质的大标题编制了行号，小标题也都各归其位。它们在各抄本中的情况，在备注部分做了单独的说明。在“章”的分配上，由于题材没有结构成一个完整的形式，所以有意研究某一主题的人就不能只看章目，而还应注意到这一主题的前前后后。已由一个主题向另一主题过渡、但在

---

*中译者注：即汉译本《福乐智慧》最后的三个“附篇”。

原抄本中未单独指出之处，则用一横线标出。为了在这方面给研究者提供便利，在本《导言》最后附有一个分析目录。

8）备注部分则是为了尽可能便于参考，避免不必要的混乱，注明同校勘本不一致之处，以及使与校勘本的注释有关的任何一点都可随时备查。

9）在备注部分中，对原各个抄本做了如下标示：A（赫拉特本），B（费尔干纳本），C（埃及本）。字母旁的数码1表明在书页中的行数。在这里，为了不使备注部分为数字所累，没有标出表示抄本页码的数字。为了弥补这一不便，在校勘本书页的左边，标出抄本书页的页首；在右上角标出该页。借助于此，可以很容易地找出在备注部分中指出的行数属于哪一页。

10）在备注部分中，围框的左边部分是原来的正文；右边则是在各抄本中的差别。列入其中的字母和词汇本应出现在正文中，然而在抄本中却欠缺。同时，应当加以注释的某些句子也列入其中。为使词汇不在备注部分中重复，用三个点表示在正文中两个词之间的部分。

11）在备注部分，收入了以基本观点来看有差异的词汇和后缀；与此同时，在那些尚存疑问，或者任一种形式都可能有其它读法和解释的词、句原样照存的片断中，词汇的书写形式被单独标出。

12）为了使读者注意到校勘本和各抄本中的重要特点，备注中的这一部分移行另起。

（译自《福乐智慧》校勘本卷Ⅰ，土耳其文，伊斯坦布尔，1947年）

# 优素甫·巴拉萨衮的长诗《福乐智慧》

——俄文本《福乐智慧》后记之一

〔苏〕A·H·科诺诺夫
李　琪　译
陈继周　校

强盛而为期短暂的突厥帝国（六世纪—九世纪），由于内忧外患而分裂成东、西突厥汗国。然而她却为历史留下了布吉特碑铭①和一批著名的突厥古代民歌作品，这是以文学描写的形式研究古突厥人历史及其语言的珍贵的历史学和语言学史料。

一个征服了萨曼王朝的新兴的突厥国家，这个据B·B格里戈里耶夫（1816—1881）认为最初是在俄国，后来在世界学术界被称为喀喇汗帝国②的国家于九世纪上半叶崛起于东、西突厥斯坦，一直持续到十三世纪初（840—1212）。

到目前为止，关于创建喀喇汗朝的诸汗王隶属于哪一个突厥部落的问题还没有一个统一的意见。③关于喀喇汗朝的部落归属问题存在着约十种假说。④但是近来越来越多的人倾向于B·B格里戈里耶夫100多年前提出的看法，"夺取了萨曼王朝的辖地河中地并在那里建立了喀喇汗朝的可汗们,其实,他们就是葛逻禄的诸可汗。"⑤正如现在许多人所认为的那样，喀喇汗朝的汗系部落是葛逻禄人，更确切地说是葛逻禄的两个分支"样磨和处月"。⑥

在十世纪中叶，喀喇汗朝的突厥人皈依了伊斯兰教。这对于

喀喇汗朝的文化史和思想史具有极为重要的意义。拉德洛夫写道："在十世纪下半叶，伊斯兰教已经在回鹘汗国东部取得了优势，因此，回鹘部落那些已服依伊斯兰教的王公们都被晋封为统辖回鹘汗国东部地区的汗王，伊斯兰教也成为这里的国教"，⑦可以认为这种看法是正确的。

伊斯兰教是定居居民所信奉的宗教，逐渐在游牧民族中得到传播。

优素甫·巴拉沙衮这部使俄国读者注目的长诗的原文书名是《КУТАДГУ БИЛИГ（福乐智慧）》，其所有的研究者们（Г·万别里，В·В·拉德洛夫，Р·Р·阿拉特，К·卡里莫夫，В·托姆逊等）把这部突厥语诗作珍品的标题都翻译得基本相同，如《带来幸福的知识》、《赐予幸福的知识》、《使人幸福的知识》、《智者幸福》、《使人幸福的艺术》。А·Е·克雷姆斯基用乌克兰文译作《Блаженне Знання》。

С·Е·马洛夫（1880年—1957年）对这部长诗书名提出两种译法：《Книга Счасмья（幸福之书）》或《Отшастмивъва юиже управление（使人幸福的治理）》，因为动词"Бил"有两种意思即"知道"和"管理"，所以"Билпг"这一形式可能也有两种意思"知识"和"管理"⑧。

后来С·Е·马洛夫⑨接受了这首长诗书名的传统译法《Наука о том，Как дчлаться Счастливым》。

大概继马洛夫之后，А·А·瓦里托娃也提出了两种译法：《Знание，дающее счастье（赋予幸福的知识）》和《Наука об управлении（治辖学）》。

В·В·巴尔托里德（1869—1930年）注意到动词形式"Кутадгу"内含有"кут"这一词根，这个词根"除了原意'幸福'而外，还用来表示'汗的尊严'，相当于'陛下'之意。"巴尔托里德推测说，"《福乐智慧》除字面意思外，可能还有另一种

意思'适合君王的知识'"。

巴尔托里德将优素甫·巴拉沙衮长译的标题译成《适合君王的知识》，С·Е·马洛夫译成《счастливающее управление（使人幸福的治辖）》，А·А·瓦里托娃译成《Наука об управлении（治辖学）》。这些标题的译法就其内涵而言相近，与长诗的道德训谕内容极其吻合。长诗的主题思想在于教导如何做完美的君王。

С·Н·伊万诺夫是《福乐智慧》第一本完整的俄译本的译者。他提出了以其简练而为人们欢迎的长诗标题《幸福的知识（благодатное Знание）》相当准确地体现了这部作品的主题思想，并与长诗译文的韵律相谐。

优素甫·巴拉沙衮这样介绍自己的长诗：

"我把书名叫做《福乐智慧》，
愿它为读者引路，导向幸福。"

作者简明扼要地说明了这部书的读者范围：

"不愿让此书落愚人之手。"

这部著作在多识博学的人们中引起了巨大反响：

"智者方知书卷的价值，
愚人焉能领会其含意。"

遗憾的是，论述《福乐智慧》作者的资料也象有关他的同时代人、同乡，伟大的哲学家马赫穆德·喀什噶里的资料一样缺乏。

在有关喀什噶尔和中亚的文献史料中，无论是同时代人，还是后来的传记作者及书志学家都没有记述这两位杰出的文化活动家，这是一个令人不解之谜。更加令人不可思议的是，在突厥诗歌的历史中没有留下姓名的许多诗人——他们是这两位杰出的文化活动家的同时代人和同乡——却在各种书志手册中都被述及了。甚至象萨曼尼·阿布·赛义德（Сам'ани Абу Саид卒于1113

年）这样的书志学家在其著作《Китаб-аг-сансаб》中几乎以两页的篇幅列举了一些默默无闻的作家，还顺便提到了十一世纪喀什噶尔的作家。他还用了上百页的篇幅记述了另外一些不甚出名的中亚作家。但却没有一句关于《突厥语词典》及其作者（马赫穆德·喀什噶里——A·K）的论述，对《福乐智慧》同样未置一词。

论述长诗《福乐智慧》作者生平的资料都是散见于诗中的只言片语，以及附录于长诗前的两个序言（散文体序言和韵文体序言）中的简单介绍。诚然，不是所有的人都同意这种见解⑬，这种见解认为：这两个序言不是《福乐智慧》的作者所写，而是另一个人所写⑭，或许是作者在另一种场合下，为了另一部著作写的⑮。长诗的最后三章："哀叹青春的逝去和老年的到来"（6521—6564诗段）"论世风的败坏和友人的无信"（6565—6604诗歌）"书的作者，伟大的优素甫给自己留言"（6605—6645诗段）内有一些关于优素甫·巴拉萨衮的论述。

据散文体序言记载，优素甫诞生于巴拉萨衮，即著名的虎思斡耳朵。但是至今尚未确定该城的方位。据间接资料判断，该城距托克马克城不远，似应在谢米列钦和楚河河谷。

B·B·巴尔托里德竭力把巴拉萨衮与Бурана和Ак-Пишин或Ак-пешин（Ак-бещим）遗址混为一谈。他认为，"巴拉萨衮很可能就是Ак-Пишин，因此，бурана可能就是城郊某地⑯。"

在历史文献中，巴拉萨衮城是"作为河中地的第一个征服者布格拉汗哈仑·布·木恩（死于回历382年/公元992—993年）的征服地被述及的……。可见，后来巴拉萨衮与喀什噶尔同属于一个统治者管辖。"⑰后面的这点说明很重要，它意味着，作为东突厥斯坦的文化中心之一的喀什噶尔和十世纪中叶被看作穆斯林城的巴拉萨衮同是十一世纪穆斯林的文化科学重地。

喀什噶尔在诸多的城市中对当时的文化生活起了特殊的作

用。喀什噶尔出现了一个伟大的突厥学者，优素甫·巴拉萨衮的同时代人马赫穆德·喀什噶里（十一世纪）。

出身于巴拉萨衮的优素甫两次谈到了自己在喀什噶尔的创作，"作者是出生于巴拉萨衮的一位虔诚信士，他在喀什噶尔写成此书，并奉献给东方的君主桃花石·布格拉汗。"（散文体序言24—25行）写好了初稿，拟定了顺序，最后在喀什噶尔编撰完毕。"（韵文体序言59行）

长诗《福乐智慧》写成于回历462年（公元1069—1070年）作者曾两次提到这个日期。根据作者本人的叙述，他用了十八个月将这部诗写完。

优素甫创作这首诗歌时已到壮年："人生度过了四十大关，意味着青春已别你而去。当五十岁伸手摸我的头顶，鸦翅似的黑发变成天鹅羽翼。"（364—365行）优素甫在长诗的第十一章叙述了自己的晚景（350—397行）。

据土耳其语文学家R·R·阿拉特的记载，作者在完成了这部长诗时已经约五十四岁。⑱如果这是可靠的话，那么优素甫出生于公元1015年—1016年。按照一位突厥语文学家阿·迪拉卡尔（1897年—1979年）的说法，优素甫可能生于公元1018年，在公元1068年迁居喀什噶尔，在那里他用了十八个月写成此书，⑲并奉献给"中国和东方的君主"⑳桃花石·布格拉汗，（散文体序言第25—26行）或"汗中汗桃花石·喀喇·布格拉汗。"他尊贵的全称是：桃花石·布格拉·喀喇汗·艾布·艾里·哈桑。他是苏来曼·阿尔斯兰·喀喇汗之子（执政于公元1056年—1103年）㉑。

桃花石·喀喇·布格拉汗为了向诗人表示感谢，遂授于他侍从官官职和伟大的"哈斯·哈吉甫"的称号（散文体序言27行，韵体文序言62行），在下一行（散文体序言28行）又补充了"伟大的""重要的""侍臣"等词，亦即"哈斯·哈吉甫——御前侍

臣”——王室总管。当时这一称号就是“王宫大臣”之意，或如B·B·巴尔托里德所说的是“宫中高级侍从”。㉒

长诗中详细描写了贤明论御前侍臣应具备的条件（2435—2524行）。“侍臣的职责最为精细”（2484行）。“侍臣有这十项品行：要心胸宽大，眼明耳聪。知识智慧，美的语言体、容，举止品格也要和这些相称。”（2487行）侍臣如国君之目，洞察一切。侍臣调整法度，管理司库、司书和各种匠人；办理使节的来去往还，指点典章规矩的执行；鳏寡孤独若要上诉求见，一切须向国君㉓转达禀告。《福乐智慧》中所说的君主就是桃花石·喀喇·布格拉汗。

至于长诗的语言和风格在散文体序言中指出：“秦和马秦㉔的哲士、学者一致认为，在东方各地，在突厥斯坦各族中从来没有人用布格拉汗的语言，突厥词汇编撰过一部比它更好的书。”（第12—15行）

布格拉汗时的文学描写语言，在喀喇汗朝（840—1212年）桃花石汗执政时期广为传播（参见501页）：“〔长诗〕使用汗国的语言，撰写此诗于布格拉时代。”〔23行〕可见，《突厥语大词典》的作者马赫穆德·喀什噶里称作可汗的语言与优素甫·巴拉萨衮用的布格拉汗的语言相同。马赫穆德认为，在各种突厥语中，这种语言听起来最纯正，最悦耳。㉕

按照现代的分类法，《福乐智慧》的语言应该归于什么语种呢？

B·B·拉德洛夫（1837—1918年）是最先研究《福乐智慧》的学者之一。在转写这部作品时，他依靠了阿尔泰突厥语资料，主要是图瓦语。不过，他在自己的论著《К вопросу об уйгурах（论回鹘问题）》中（圣彼得堡1893年）认为，优素甫·巴拉萨衮长诗的语言是回鹘语。

丹麦语言学家和突厥学家В·托姆逊（1842年—1927年）以研究《福乐智慧》的韵律为基础，令人信服地证实了В·В·拉德洛夫对这部长诗的音律进行再创作的错误。㉖

到目前为止，关于判断长诗的语言问题，在现代突厥学中还没有一种统一的意见；因此，按照С·Е·马洛夫的意见《福乐智慧》的语言是古回鹘语㉗和维吾尔语；㉘Н·А·巴斯卡科夫把《福乐智慧》归入喀喇汗朝时期的回鹘语作品；㉙А·М·谢尔巴克说这部长诗的语言是葛逻禄语；㉚Э·Р·捷尼舍夫认为长诗所用的语言是喀喇汗回鹘语（可汗的、布格拉汗的、波格拉汗的）文学语言；㉛Т·Ф·波拉戈娃根据这部作品格调的变化特点认为，《福乐智慧》的语言是葛逻禄——克普恰克混合语；㉜А·А·瓦里托娃说《福乐智慧》的语言是喀喇汗语。㉝

土耳其语文学家А·迪拉卡尔认为我们感兴趣的这部长诗是喀喇汗——突厥语作品，按照突厥语的分类法喀喇汗——突厥语应归入突厥语族的东南或中亚语支。这一语支同突厥语族的西南语支（或称为奥古孜语支）最为相近。某些语文学家将这两个语言统称为突厥语族突尔古茨（Тюркютская）语支。按照这种分类法，东南语支亦即中亚语支称作东突厥语支，西南语支，亦即奥古孜语称作西突厥语支。

属前一语支的包括鄂尔浑——叶尼塞和古回鹘文献；属后一语支的包括喀喇汗突厥语、花剌子模突厥语和察合台语的文献。㉞

综上所述，就其语言的高雅风格来讲，优素甫·巴拉萨衮长诗的语言可称为哈卡尼亚突厥语（即“王朝语”或“可汗语”——译者注）；就其朝代特征讲，可称为喀喇汗突厥语、喀喇汗回鹘语；就其部落的籍属讲，可称为葛逻禄语；而就其历史文化特征讲，可称为葛逻禄——回鹘语。㉟与此同时，还应注意到В·В·巴尔托里德的话“喀喇汗王朝的属民不承认自己是回鹘人，优素甫·巴拉萨衮所用的语言不是回鹘语，对此，无庸置

疑。”㊱他接着说明：“在喀喇汗国撰写的长诗《福乐智慧》的语言与鄂尔浑碑铭文字有本质上的区别，它属于东突厥方言。”㊲

“东突厥诸方言”中首先包括具有悠久发展史的古回鹘书面文学语言。

以上所说使我们有理由同意Э·Р·捷尼舍夫的意见。他认为优素甫·巴拉萨衮长诗的语言是喀喇汗朝回鹘语，就朝代所使用的语种而言，准确地说是哈卡尼亚语，布格拉汗语。这一结论的前一部分：“喀喇汗朝，（Караханидский）明确地表明了这一语言的年代；后一部分“回鹘（Уйгурский）”更确切地说明了诸突厥书面文学语言发展史中的文化历史联系。

在韵文体序言中提供了一个重要情况：

“阿拉伯、大食文书籍甚多，

用母语写成仅此一部。”

应该这样解释这种观点：阿拉伯文和大食文的书籍很多，但除此而外却再没有一部用母语（即突厥语）写成的书。这种意见证明，皈依了伊斯兰教之后（八世纪末——九世纪初）用突厥语写成的佛教、摩尼教和基督教文学作品已被遗忘了，更确切地说是被严禁了。

恐怕不能认定，这部形式完美，哲理深刻，规模宏伟（共13290个诗行）的诗作是突厥诗歌中一次前所未有的尝试，恐怕也不能认定，它完全是依据异族语言即阿拉伯语和波斯语的诗歌传统的成就而作。

Е·Э·别尔捷利斯在题为《论突厥诸民族英雄史诗的传统问题》一文中写道：“即使受西方的影响（即阿拉伯和波斯文学的影响——科诺诺夫），《福乐智慧》仍旧十分明显地保留着土著突厥人的很多传统，而这些正是喀喇汗朝喀什噶尔的观念习惯所具有的特点。”㊲

优素甫·巴拉萨衮的长诗正如其标题《福乐智慧》所表明的

那样是一部道德训谕之作，目的在于使人领悟贤明治国之途和待人处世之道。

在东方和西方，早已有不少伦理道德著作广泛流传。因此，很自然地完全可以推测，无论是突厥族的或者是东方其他民族的先代名哲都已为优素甫·巴拉萨衮所知。但是，在没有新的幸运的发现之前，优素甫·巴拉萨衮的《福乐智慧》是唯一的一部最古老的突厥语作品，它以穆斯林精神为基础，并宣传这种思想。

文化同各种思想也许首先同以宗教思想为基础的伦理道德思想的相互联系，无可非议的是真实存在的。

在优素甫·巴拉萨衮长诗散文序言中，这些就其实质而言具有国际主义特点的论述中，则鲜明地表现出诗作的具有人类普遍意义的内容："此书极为尊贵。它以秦地哲士的箴言和马秦学者的诗篇装饰而成。秦和马秦的哲士学者一致认为，在东方各地，在突厥斯坦各族中，从来没有人用布格拉汗的语言，突厥人的辞令编撰过一部比它更好的书。由于此书无比的优美，无论传到哪位帝王的手里，无论传到哪个国家，那儿的哲士和学者们都很赏识它，并为它取了不同的名字和称号。秦人称它为《帝王礼法》，马秦人称它为《治国指南》，东方人称它为《君王美饰》伊朗人称它为《突厥语诸王书》，还有人称它为《喻帝箴言》，突朗人则称之为《福乐智慧》"（参见28、29、30行）。

看来，这里所言与其说是指这部长诗备受欢迎，不如说是指这一类体裁的作品流传之深远。

长诗有6520个双行诗段，其分85章；除此而外，长诗还有3个附篇，计124个双行诗段。

长诗的主要部分采用双行诗玛斯纳维形式、阿鲁孜格律、简化的木塔卡里甫韵律写成。第一个附篇（6521—6564诗行）是用完整的木塔卡里甫韵律写成。

充满伦理道德色彩的《福乐智慧》不是，并且也不可能是象某些人所认为的那样，是一部枯燥无味的道德说教书卷。这是一部哲学作品，其中分析了人生的意义和作用，确定了人在社会里的行动准则和义务；在此同时，优素甫无所畏惧地抨击了当时的社会。

《福乐智慧》的作者在描绘理想的人生一他的主要目的同时在某种程度上，还触及到他周围的各种人物，可见作者是接近现实生活的。同时还必须指出，优素甫·巴拉萨衮首先是一个诗人，所以,不应该在他的诗作中寻觅当时社会生活的真实写照。然而，通过诗歌的形式，通过譬喻的手法则反映出当时人们的日常生活。优素甫·通过劝喻性的譬喻以真实人物为背景，巧妙地塑造理想的人物形象。

基于当时的思想体系，优素甫·巴拉萨衮宣称自己是勇武的穆斯林。

《福乐智慧》的作者除了从浩繁的穆斯林著作中吸取的普遍的穆斯林思想外，还广泛地运用了人民的智慧，突厥各民族的口头诗歌创作、谚语和俗语以达到自己的劝喻目的。

突厥诗歌传统还表现在长诗中主人公名字的选择上："日出"、"月圆"。[38]突厥史诗的传统格调还表明于另外两个主要角色的名字上："贤明"和觉醒"。[39]

值得注意的是，《福乐智慧》中主人公的名字是纯粹的突厥人名，尽管总使人感到在《福乐智慧》中有费尔多西天才长诗《王书》中常出现的如诺希尔旺、法里东、鲁斯塔、阿芙拉西亚普等伊朗人名的影响。

长诗塑造了四个形象以反映其主题思想：

1.国王日出象征公正法律（Köni törü）。

2.公正大臣月圆象征幸福（Kut）。

3.大臣之子贤明象征智慧（ukus）

4.大臣之兄弟觉醒象征来世（akibet）。

在费尔干手抄本中（见后）这四个形象是以阿拉伯穆斯林术语表示的。1.Adil 2.Devlet 3.tKil 4.Kanaat。

在长诗的前几章内阐述了伊斯兰教的概况，因为优素甫是一个虔信伊斯兰教的人，同时还是本民族的真正代表者，这一点表现于他使用突厥语，以ugan bayat tänri代替Allah，以jalavaq、Savqi代替Peygamber，以tärtäs代替sahabe，Gahar jar，等等。

在第六、七、九、十章中优素甫扼要阐述了他依靠智慧所得到的对世界的认识；真主赋予人类之语言；各种善行。

优素甫把智慧看得高于一切，把人类的一切美德都与智慧连在一起，智慧把人和动物分开。

诗中描述了大臣、将领、近侍臣、秘书官、司书、使节、财务大臣、厨师、司酒官、学者、医生、诗人、农民、占星家、商人、牧民、工匠等各色人等所应具备的条件。

不排除这样的可能性，优素甫在长诗中以象征幸福的月圆和象征智慧的贤明代表自己，并以此表现了诗人本人的思想，处世态度和世界观。

尽管尚未弄清，长诗是在什么因素和事态的影响下写成的。然而可以推断，其影响正是震撼了喀喇汗国的政治内讧。很可能优素甫·巴拉萨衮已经感到了需要给分崩离析的社会创造一个新的伦理道德基础的紧迫性。

到目前为止，我们只发现了优素甫长诗的三个抄本：

1.维也纳本，据现在的存藏地称为维也纳本，据当年的抄写地则称为赫拉特本，该抄本系公元1439年6月17日在赫拉特城抄完的。转抄者署名哈桑·喀喇·赛义尔（？）萨姆斯（Хасан Кара Саиль（？）Шамс）

《福乐智慧》写本是据阿拉伯文本用回鹘字母抄写的。写本抄写得马虎粗糙，从而证明所依据的底本已残缺不全，还有书写

错误。在这本写本中缺漏许多诗行，计有197—228，6309—6354，6521—6609诗段。缺少2739—3473诗段的书页，这些缺页大概是在装订时漏掉的。

该写本如何从赫拉特城辗转流传到托卡特城（土耳其）其情不详。后来于公元1474年出现在伊斯坦布尔。

许多年之后，在伊斯坦布尔任外交官的奥地利东方学家约瑟夫·哈米尔·普尔戈什塔里（1774年—1856年）从旧书商那里买下了这本手抄本，并转交给了维也纳皇家图书馆。

2.开罗本；采用阿拉伯字母抄写，一九八六年由开罗“开地温”图书馆馆长，德国学者Б·木里提兹所发现。这是一个残本，缺漏许多诗段。根据手抄本内容词句来看，它曾先后为许多人所抄写。《福乐智慧》开罗本的副本完成于1898年，是B·B·拉德洛夫为彼得堡科学院亚洲博物馆而复制的，典藏于苏联科学院东方学研究所列宁格勒分所手稿部。

3.纳曼干本（费尔干本）；是《福乐智慧》最完整的抄本，系用阿拉伯文字抄写。此本系A·З·维利多夫在1913年发现于纳曼干城（苏联乌兹别克斯坦）的穆哈马德·霍加·依禅·洛拉里沙私人图书馆。㊵

此抄本曾一度遗失，后由乌兹别克学者福蒂莱特重新找到。1925年他在塔什干简要报导了这本书。1928年底福蒂莱特在自己的著作《乌兹别克文学作品选》一书中发表了该抄本的几个片断（撒马尔罕·塔什干1929年）。《福乐智慧》费尔干手抄本目前藏于苏联乌兹别克斯坦科学院东方学研究所。1934年苏联科学院将以手抄本的影印本赠给了土耳其语言学会。

土耳其语言学会在1942年—1943年间出版了《福乐智慧》三个手抄本的影印本。㊶

据马洛夫判断，《福乐智慧》的三个手抄本相比之下，用阿拉伯字母抄写的两个异本，即“开罗本和费尔干本相近，而回鹘

文抄本（即维也纳本）与其它两种抄本差异很大。而回鹘文抄本却具有穆斯林文化罕见的大型的文献的价值。用阿拉伯字母抄写的开罗本和费尔干本的意义对于文本评论来说日益突出。”㊷

土耳其语文学家P·P·阿拉特坚持稍许不同的另一种看法，他写道：“尽管给现有的三种抄本互相之间的关系作出判断还为时过早，但可以说，开罗本和维也纳本两个抄本之间，较之费尔干本，它们更为相近。㊸

在维也纳本和开罗本的开头都附有散文体序言，其后，为韵文体序言，接着是各章节目录，最后是《福乐智慧》正文。而费尔干本没有韵文体序言，散文体序言之后是目录，接着是正文。

《福乐智慧》的韵文体序言（共77个双行诗段）有一些论述长诗及其作者的资料。按照作者的意思，它是介绍诗歌的最主要内容的。阿拉特认为他的就韵文体序言的语言来看除了一些术语和语句而外，从整体来讲与《福乐智慧》的正文很接近。

散文体序言（共38行）同样也未指出撰写长诗的地点和时间。根据P·P·阿拉特及其翔实地论证，就语言和风格而言，散文体序言形成得比较晚。

由这两个序言中所提到的一些地名中可以看出，散文体序言和韵文体序言都是在喀什噶尔以西的某地完成的。可以推测，这个地方大概就是撒马尔罕一当时突厥穆斯林文化的中心。㊹

研究者们就优素甫·巴拉萨衮在撰写长诗《福乐智慧》时使用哪种文字的问题展开了反复地讨论。如果注意到，在十一世纪，喀什噶尔与毗邻的伊斯兰教地区关系密切，穆斯林文学早已在此取得牢固的地位，那么就可以认为，在当时，突厥人同时在并用回鹘文字和阿拉伯文字。据知，当时，叶尔羌的事务函件既使用回鹘文，也使用阿拉伯文。㊺

在优素甫·巴拉萨衮长诗的字里行间都表明，他是一个文化素养很高的人。他能够使用两种文字，这是无疑的。

B·B·拉德洛夫写道："在巴拉萨衮（在七河流域）出生的作者，最初用阿拉伯文写出了自己的诗歌，回鹘文没有发挥其作用。而在喀什噶尔则不同，优素甫在这里最后写成长诗并把它奉献给了汗。这位汗为使长诗在人民中广为传播，喻令用回鹘文转抄。㊻

* * *

据已发表的许多资料看《福乐智慧》的研究史已众所周知。其中首先应该一提的是：C·E·马洛夫，Ц·M·纳希洛夫，K卡里莫夫，P·P·阿拉特，A，迪拉卡尔㊼的研究。

曾经作过简要介绍的《福乐智慧》维也纳抄本И·哈葨尔，布尔戈什塔里引起了著名的法国突厥学家法兰西学院（巴黎）近东语言学教授A·П·卓别尔（1779年—1847年）的注意。

A·卓别尔将《福乐智慧》首次作了学术刊布，尽管在解读和论释中，出现多处不准确甚至错误之处，但是卓别尔终究是这部杰出的突厥语诗歌作品的第一位研究者。㊽

卓别尔所作的刊布引起了突厥学者们对《福乐智慧》的注意。Г·富留格里在他新编辑的维也纳国立图书馆东方手抄本搜集品概述中利用了这个抄本。И·H·别列金将卓别尔出版的《福乐智慧》的前言编入自己编纂的土耳其《文集》（第一卷 喀山1849年），H·И·伊里明斯基将序言的片断选入《突厥韃靼语教程初阶读本》（喀山大学学报 1861年第三册）

首次完整公布优素甫·巴拉萨衮长诗维也纳手抄本的是杰出的匈牙利突厥学家和探险家万别里（1831或1832—1913年），㊾但是，他没能充分揭示出《福乐智慧》的深刻含意，许多处只作一般的理解。

瓦西里·瓦西那耶维奇·拉德洛夫为《福乐智慧》的研究开

辟了一个新的重要的历史阶段，他在自己的一生中花了20年的时间研究和出版这部长诗。

B·B·拉德洛夫从刊印原书开始；“复制维也纳帝国和皇家宫廷图书馆的回鹘文手抄本真迹。”（圣彼得堡 1890年 德文和俄文序言）。

研究《福乐智慧》的第二阶段是诗文的转写和对这部作品的语言的判断。[50]B·B·拉德洛夫尤其在他的《论回鹘问题》一文中，确认这部作品是回鹘语。[51]

1897年B·B·拉德洛夫开始着手翻译出版德文版的《福乐智慧》，但是由于在这期间他得知了第二种版本即《福乐智慧》开罗手抄本，所以翻译出版德文版的事暂停了下来。[53]拉德洛夫根据维也纳和开罗两种手抄本，在1900年出版了转写和翻译成德文的第一部《福乐智慧》，于1900年出全。[53]遗憾的是，B·B·拉德洛夫打算编纂回鹘语语法概论和《福乐智慧》索引词表的愿望未能实现。

B·B·拉德洛夫的学生和研究出版回鹘文献事业的继承人C·E·马洛夫发表了《〈福乐智慧〉节录》（马洛夫《古突厥文献》第224—302页），并附录了详细的图书目录。值得注意的是C·E·马洛夫的论著《论〈福乐智慧〉的第三个手抄本》（苏联科学院通报 人文科学类，列宁格勒，1929年，第9期，734—754页）

土耳其学者拉希德·拉赫麦德·阿拉德为《福乐智慧》的研究开辟了新的阶段。他发表了经过校勘的原文，以及根据三个著名的手抄本所译的土耳其译文，即拉希德·拉赫麦德·阿拉德《福乐智慧》1，原文 伊斯坦布尔，1947年；Ⅱ 译本，安卡拉；1959年；第二版：安卡拉，1979年；Ⅲ 索引，索引编撰者凯玛勒·艾拉斯兰、乌斯曼·F·赛尔特卡亚，奴里·居采，伊斯坦布尔，1979年，XV·565页；书评：泽密赫·台孜江，

KUtadgu bilig dizini üzerine，突厥历史协会，会刊，卷XLV/2，安卡拉，4月，1982年，第23—78页。

《福乐智慧》的俄译本是С·Н·伊万诺夫根据Р·Р·阿拉特的校勘本译出的。

乌兹别克语文学家克尤木·卡里莫夫根据阿拉特的校勘文本以现代乌兹别克标准语的语音学为基础转写和翻译出版了乌兹别克语的《福乐智慧》即优素甫·哈斯·哈吉甫《福乐智慧》，《乌兹别克文的转写和解释》塔什干，1971年，及其普及本，塔什干，1971年。阿塞尔拜江学者Ф·Р·泽伊纳洛夫将《福乐智慧》的重要章节（26—38页）收入自己的著作《古代突厥文献（中世纪）》一书（巴库，1980年，阿塞尔拜江语）。

在文学史研究方面，年迈的土耳其学者A·迪拉卡尔的著作（迪拉卡尔《福乐智慧研究》（Kutadgu bilig incelemesi，安卡拉，1972年），对优素甫·巴拉萨衮长诗的研究作出了重大的贡献。

关于优素甫·哈斯·哈吉甫长诗的研究论文不胜枚举，它们从各个方面分析研究了这部诗趣盎然的突厥诗歌典籍。Н·格列布涅夫的《福乐智慧》俄文选译本《有关幸福的学问》内附有И·В·博罗琳娜撰写的详细概论《论长诗〈福乐智慧〉》。[54]

优素甫·巴拉萨衮的长诗充分说明他是一位杰出的诗人，博学之士，深谙人类灵魂的巨擘，哲学家、百科学者，精通阿拉伯、波斯诗艺和突厥民间文学创作的诗作妙手；他博贯天文学、数学、医学，极具辩才，善棋术、善狩猎，好饲禽鸟、尚爱民间体育运动，情趣广泛。

《福乐智慧》是一部箴言诗，其体裁始自远古。这种体裁早为古代埃及人、印度人、阿拉伯人、波斯人所熟知（如《Сиасет—Наме》，《Пенд—Наме》）；后来，约在《福乐智慧》之后五个世

纪，文学复兴时代，始为欧洲人所知。为了表现同样的思想，欧洲人采用“镜鉴”的形式表现自己的伦理理想；法国人、英国人有了《君王宝鉴》，德国人有了《亲王的箴言》；斯拉夫人有了与这种体裁相近的劝诫书，如古斯拉夫人的《口才卓越者》、俄罗斯人的《雄辩的演说家》、《治家格言》等。

（译者附注：译文中《福乐智慧》正文内容的今译，采用了新疆社会科学院民族文学研究所的译文。）

---

①克利亚什托尔内·C·Г，利夫希茨·B·A：《布古特的栗特碑文》——《东方的国家和民族》X，莫斯科，是1971年。

②格里戈里耶夫·B·B：《Мунецжим-Башы史中记载的河中地喀喇汗朝》圣彼得堡，1874年，第6页。

③参见：《巴尔托里德文集》第一卷，第315页；第二卷，第一册，第1页之后及127页之后；第二册，第288页—289页。

④O·普利恰尔：《喀喇汗王朝》——伊斯兰卷.31.No：1，1954年21—22页

⑤格里戈里耶夫·B·：上述文集，第59页。

⑥O·普利恰尔：前述书，第22页。

⑦拉德洛夫·B·B：《论回鹘问题》，圣彼得堡1893年，第120页。

⑧马洛夫·C·E：《福乐智慧》——真迹复制——《苏联东方学》莫斯科——列宁格勒，1948年，第五卷，第327页。

⑨马洛夫·C·E：《古突厥文献》，莫斯科—列宁格勒，1951年，第229页。

⑩瓦里托娃·A·A：《优素甫·巴拉萨衮及其＜福乐智慧＞》。《语文学副博士的作品摘要》莫斯科，1951年第11页。

⑪巴尔托里德·B·B：《文集》第五卷，第367页；第113页：‘给予幸福的知识’或‘适合君王的知识’——在长诗中多次运用了ilig quti，这

个词组，С•Н•伊万诺夫把这个词组译成：‘постославный Элиг。

⑫茹泽•П•К：《Thesaurus Linguarum Turcorum》国立阿塞尔拜疆大学东方系《东方学》第二卷，巴库，1927，第28页。

⑬С•Е•马洛夫，《古突厥文献》302页认为，“无论是语法形式，还是句法或词法都没有妨碍我的想法，我认为，这个序言是由完成全著的优素甫写的。”

⑭卡里莫夫•К：《优素甫•哈斯•哈吉甫的‹福乐智慧›》。《关于乌兹别克文的转写和解释》塔什干，1971，14—15页。

⑮阿拉特•R•R：《福乐智慧》，1，正文伊斯坦布尔，1947年，×L111。

⑯《巴尔托里德•В•В•文集》第四卷，莫斯科，1966年 第56—57页；参阅上述书，第三卷，莫斯科，1965年，第255页。

⑰《巴尔托里德文集》，第二卷，第二册，288—289页；第三卷，第365页。

⑱阿拉特•R•R：《福乐智慧》，《伊斯兰百科全书》第5卷，1部，伊斯坦布尔，1950年，1038期；以前这位作者（阿拉特，页××11—××111）指出，尤素甫在完成这本书时已经50岁了；可见，他是出生在公元1019年；参见，前述书：卡里莫夫，第8页。

⑲迪拉卡尔•А：《＜福乐智慧＞研究》安卡拉，1972年，23页。

⑳我们从回历459年，公元1067年的喀喇汗王朝的钱币上发现有Малик ал-машрмкшк -Ва-с-син——东方和中国之王的称号。参见：《巴尔托里德文集》第二卷，第一册，第46页，关于统治中国的评论具有象征性的意义。

㉑《巴尔托里德文集》第五卷，第20页，布格拉汗是在《福乐智慧》中提到的。

㉒同上，第六卷，第67页。

㉓Элик-Илек-шлиг亦即部落联盟的首领。

㉔上游的和下游的亦即中国的北部和南部。

㉕穆塔里波夫•С•М，穆赫麦德•喀什噶里：《突厥语词典》，1，塔什干，1960，第66页。

㉖详见：马洛夫：《古突厥文献》第97—99页。

㉗马洛夫C·E，《中亚和中央亚细亚语言文学史中的米尔·艾利希尔·纳瓦依》。

苏联科学院语言文学丛刊，1947年，第6期，478页。

㉘马洛夫：《古突厥文献》，第222，299页。

㉙卡巴斯科夫H·A·《突厥语研究概论》，莫斯科，1969年，130页。

㉚谢尔巴科·A·M，《关于突厥语文献的语法概论》，莫斯科—列宁格勒，1961年，第26页。

㉛捷尼舍夫·Э·P，《突厥和中世纪突厥文献的语言功能》。《语言学问题》杂志，1979年，第二期，第83页。

㉜波拉戈娃·Г·Ф，《论中世纪突厥诗文的词法研究方法》，《语言学问题》杂志，1977年，第3期，第90页。

㉝瓦里托娃·A·A·《论喀喇汗国的阶级性问题》/苏联科学院吉尔吉斯分院丛刊。伏龙芝，1943年，第一卷，第一册，第127—136页。

㉞迪拉卡尔，第50—51页。

㉟纳吉普·Э·H，《十四世纪突厥语的历史比较词典》，莫斯科，1979年，第5页。

㊱《巴尔托里德文集》第五卷，第114页。

㊲同上 273页。

㊳《苏联东方学》第四卷，莫斯科—列宁格勒，1947，第75页。

㊴详见，瓦里托娃·A·A，《论长诗《＜福乐智慧＞的创作主题》。《苏联东方学》1958年第5期，第88—102页；斯捷波列娃И·B·《＜福乐智慧＞的诗体》—《苏联突厥学》1970年第4期。

㊵瓦里多夫A·З，《费尔干流域的东方手抄本》载《俄罗斯考古学会东方分会会刊》

第22卷 第三、四册 彼得格勒，1915年，312页。

㊶马洛夫·C·E·《福乐智慧》——真迹复制—《苏联东方学》莫斯科——列宁格勒 1984年，第五卷，327—328页。

㊷马洛夫·C·E·《福乐智慧的三个手抄本》，苏联科学院通报，人

文科学类，1929年，第九期，第754页。

㊸阿拉特，第31页。

㊹阿拉特，第28—30页；马洛夫，《古突厥文献》，第301—902页。

㊺阿拉特，第31页。

㊻拉德洛夫。B·B，《语言学方面的吐鲁番文书》载《俄罗斯考古学会东方分会会刊》。

第二十一卷，1911—1912年，第15—16页；马洛夫《古突厥文献》，第224、299页；阿拉特，第32页。

㊼对于俄国读者来说，首先应该提出C·E·马洛夫的著作《古突厥语文献》，而特别应该提到的是Ц·μ·纳希洛夫的著作《B·B·拉德洛夫及古回鹘文献的研究》（载《突厥学论文集》1971年）莫斯科，1972年，第6—101页。

㊽卓别尔·A·P《回鹘文突厥文书注释》，哈默与莱姆沙的书信——亚洲杂志 1825年，第六卷，31期 39—52页；第32期78—95页。

㊾万别里·H，《回鹘碑文和福乐智慧》，《转写和翻译的回鹘文书》.包括一部维—德字典和选自《福乐智慧》原本的文学术语。

因斯布鲁克（奥地利蒂罗尔州首府——译者注）1870年。是万别里和拉德洛夫最先把这部长诗的诗名转写成《Кутатку билик》；后来，B·托姆逊提出并论证了新的通用的转写本：《福乐智慧》。

㊿拉德洛夫·W《巴拉萨衮人尤素甫·哈斯·哈吉甫的‹福乐智慧›》，译本，第一卷，圣彼得堡，1891年，（德文—译者注）

(51)拉德洛夫B·B，《关于回鹘问题》，《福乐智慧的序言》，圣彼得堡，1893年，科学院院刊，1893年 L××11，附件，第二期。

(52)拉德洛夫，W，《关于在开罗发现的第二个‹福乐智慧›的手抄本》科学院通报，丛书V，1898年，1X，第4期，第309—319页（德文—译者注）。

(53)拉德洛夫，《巴拉沙衮人尤素甫：哈斯·哈吉甫的福乐智慧》，第二卷，《维也纳和开罗手抄本的原文和译文》，圣彼得堡，1900；同上，第二分册，圣彼得堡 1910年××1^ 560页。（德文——译者注）

(54)就时间而论，最近有：马赫努罗夫·B·y，《<突厥语大词典>和

＜福乐智慧＞的拟人观，》载《苏联 突厥学》1979年第 4 期；卡拉耶夫·O·O《‹福乐智慧›长中的术语和名称》，《苏联突厥学》 1981第4期苏尔坦诺夫·Б·X，《优素甫·巴拉沙衮‹福乐智慧›中借用的阿拉伯—波斯语》，载《苏联突厥学》 1981年 第 4 期。

（译自俄文版《福乐智慧》的后记，莫斯科，科学出版社，1983年）

# 论优素甫·巴拉萨衮之《福乐智慧》

## ——俄译本《福乐智慧》后记之二

〔苏〕 C·H·伊万诺夫
李 琪 译
陈继周 校

《福乐智慧》是一部杰出的早期突厥语文学作品（十一世纪）。就体裁而言，优素甫·巴拉沙衮的著作既是一部流行于东方的训诫性著作，又是一部论述伦理道德的作品。作者把自己的作品与东方作者们的著作相提并论（参见，散文体序言或韵文体序言第28—30双行诗段。）实际上，在那些著作中驰名于世的仅只一部，就是费尔多西的《王书》。优素甫曾谈到自己的著作流行于整个东方，并说明他所说的其它作品与此书有同工异曲之妙（参见韵文体序言 9—31双行诗段。）正如A·H·科诺诺夫①正确指出的那样，应该确认，优素甫的这种阐述，说明以伦理道德知识为题材的作品流传甚广。

在优素甫的作者序文中明确地表达了他创作这部作品的指导思想。优素甫确信，“死者给活者的遗产是语言”（270）②，他说明自己的作品将传之永恒（112—114）。他认为，真主以智慧赋予人类美德与幸福，并向“哲人和学者”表明自己的箴言——“指南”。他在著作的起首说明：“有话尽管倾吐”（195）。

在著作的尾声作者又重申了自己的宗旨（6501—6502）。优素甫的思想结晶——《福乐智慧》教导读者行善：

世人凭借两种事物得以不朽，
一是美好的语言，一是善行（181）。

《福乐智慧》的作者自豪地谈到自己作为开拓者的使命，他是第一位用突厥语创作此类著作的人（韵文体序言，第72双行诗段）。

这突厥语言犹如无羁的羚羊，
我将它捕获，加以驯养。（6617）

优素甫是否真的没有承袭前人的传统，首创了这部如此重要的作品，不得而知。这个事实不大可能。③但是，在学术方面尚未发现任何资料能够证明：在《福乐智慧》④之前已有用突厥语写成的这种或另一种体裁的文学作品。关于《福乐智慧》是否是一部独一无二的诗歌作品的种种猜测从未停息过，另外，令人费解的是，后来的东方传记作者及书志学家⑤都没有记述优素甫·巴拉沙衮以及其杰出的同时代人、语文学家马赫穆德·喀什噶里，后者是论述当时突厥诸语言语文知识的优秀的总汇性著作的作者。

《福乐智慧》是一部教谕性的叙事诗，是用“马斯纳维”体裁写成。每个诗段是由两行押韵的半句诗组成。这种诗段在阿拉伯、波斯——塔吉克和突厥（穆斯林地区）文学中称作“别依特”（Бейт）（阿拉伯语为bajt，意为‘房屋’）。《福乐智慧》的正文共有6645段双行诗，韵文体序言有77段双行诗。欧洲的翻译家们习惯把双行诗，即一个“别依特”（他们称为“米斯拉”〔Мисра〕）排列成上下两行，而不是象手稿中，以及至今阿拉伯文字出版物所采用的连为一行的方式。这样一来，在《福乐智慧》中合韵的诗行就有13434行。

这部著作以艺术加工的形式反映作者所处的时代环境，既有与突厥国家的生活、文化和思想有关的人物、事件，伦理道德理

想的记述，又有对于游牧“史前史”的深切记忆。《福乐智慧》是当时一部独特的道德法典。

《福乐智慧》的一切记述都是以正统的伊斯兰教和调节穆斯林法律关系和道德关系的规范汇编——伊斯兰教法典为基础的。在这部著作中，伊斯兰教前的思想意识的唯一表现就是书中提到古突厥诗歌的主人公阿勒普·艾尔·通哈的名字，优素甫把他与古代传奇英雄阿芙拉西亚普混为一谈（277—282）。其原因是，古伊朗诗歌的主人公阿芙拉西亚普在阿维斯塔中是作为突朗的统治者来表现的，而在费尔多西的《王书》中他已是突厥诸部落⑥的首领。

《福乐智慧》的情节均为劝喻性的。书中的一切冲突都与四个主要形象有关。这就是艾里克，即汗国的统治者、国君，正文中称日出；其大臣月圆；月圆之子贤明；大臣的兄弟觉醒，一位隐士。⑦

主要故事情节（从十二章起）比较简单，是述展的：月圆耳闻日出王的强大和公正，便倾心于他，月圆去谒见日出王，成为他的近臣并为其效力；月圆死后，其子贤明承袭父位；贤明为治国效力，举荐自己的亲戚隐士觉醒供职于日出王，但是觉醒再三拒绝此事，直到去世；君王和贤明哀悼觉醒，颂扬死者的高尚品德。

当然，此书的实质和意义不在于这种公式化的题材和结构。作者在自己的序言部分向读者介绍主人们的同时已郑重阐明了《福乐智慧》的主题思想。艾里克王的名字叫日出，象征着公正和法度正是通过日出王来体现的；月圆是幸福的化身；贤明则是智慧的象征、觉醒体现哪种德行，只能从原文中去理解，而作者未做解释。在散文体和韵文体序言中是用qanā‘at一词（“年青人的知足”、“朴素”、“谦虚”、“不谙世事”）来表示他的特性，而在正文中不同的抄本把他说成具有不同的品格：‘āqibat（“结束”、“止境”），‘āfiiat（“健康”、“幸福”、“康

宁”）。这两个词，就字形来讲，与阿拉伯文很相似，区别只在于字形上下各个点的位置，即كاقيت和كاقبت。这两个词的写法在某种程度上与qanāʻat一词的写法قناحت 甚为相似。就意义而言，ʻaqibat和ʻāfijat两词同序言中所介绍的和正文中所描述的觉醒的“朴实”、“聪慧”、“沉着”、“谦逊”等等美德没有直接联系。

显然，这种前后文不一致处都是由后人抄录时造成的。他们的错误往往有意无意地改变了作者的创作原意（抄写者中往往也出现改变作者原意的“创作兴趣”！）而在这方面作者也有失着之处。这是因为，在我们所见到的三种手抄本中，每个主人公都是作为一种鲜明的品格的集中体现者和拟人化人物而出现的，《福乐智慧》以这种饱含寓意方式开始，却没有贯穿始终。⑧此书开始处，日出和月圆均以鲜明的品行和外表特征形象地被比喻为正义和幸福。这些鲜明的品格和外表特征都说明了他们象征性的实质（15—18章）。继而，作者又将抽象的象征意义转为更为现实的方面。例如：优素甫详细动人地描述了月圆之死及其给儿子贤明的遗嘱（21—22章），并无意于概括性的譬喻。书中另外两个主人公——贤明和觉醒，一般来说，都没有作象征性的譬喻；他们的特征是：贤明极具智慧，觉醒不谙世事，书中都是以对话的形式作生动记述的。

《福乐智慧》的结构是由两个序言（散文体序言和韵文体序言），篇幅不同的八十五个章节以及结束语（包括三个附篇）组成。书中还包括作者撰列的章节目录。从第十二章起是故事的起首。在其之前的十一章中，前四章是对宗教信仰的赞颂，第五章是对黄道十二宫的传统描述，六至十一章则是作者对知识、智慧、善行以及人类的语言的赞美。

主要情节部分是以主人公之间的对话及书信构成：日出王和月圆的对话（14—20章）、月圆和贤明的对话（21—22章）、

日出王和与贤明的对话（24—28章和72章）、贤明与觉醒的对話（40—44章，46—47章）、日出王和觉醒的对话（70—71章）、月圆致日出王的信（25章）、日出王致觉醒的信（第39章，第45章）、觉醒给日出王的信（44章）。

主人公的对话及书信涉及三个主要问题：生者必有死和渴望长生（愿您无忧无虑、广布善事、留芳后世）；尘世诱惑的徒劳和忠诚侍奉真主；世俗浮华的转瞬即逝以及对于永存之物（善行、正义、智慧和知识、谨慎、慷慨等等）的珍视。在开始的几章（7—10）中作者作为对话的主要内容阐述了基本思想。

在对话中表现了“永恒的真理”和久远不变的道德价值：关于理想国君的论述；关于忠臣的论述；关于善行的论述等等。所有这些题材的著作，其大量的篇幅都是以箴言为主要内容的。为了证实这一点，可做一个比较，例如，《福乐智慧》、《卡布斯书》⑨以及纳瓦依·阿里舍尔的《心之爱》，⑩都具有劝喻性题旨。

对话中的一切道德说教往往都是引自贤者、诗人、勇士等的格言。散文体序言说，此书是以秦国哲士的箴言和以马秦学者的诗篇装饰而成。在许多情况下，诗歌的“引文”采用的是“鲁拜依”格式，亦即为aaba格律的四行诗形式。这种四行诗有二百之多。这是什么，是将“他人”诗作抄入著作，还是一种文学手段？作者从未指出这些“引文”的具体来源。而如果依据“鲁拜依”诗文同正文的基本诗歌结构（玛斯纳维）的这种差别，似乎可以断定这些诗文是借用的（或者译自波斯——塔吉克语？），那么，在引文同作者的诗行合韵，而相应的引文诗句又不具严整的格律的情况下，似乎又可以看作是优素甫本人之作（参见：586—588，1087，1623—1624的双行诗段）。

如前所述，关于优素甫以前的突厥语作者们的情况还是个不解之谜。喀喇汗朝的文学生活，主要是用波斯——塔吉克语写作的

诗人们的活动情况已得到证实，因为已达到高度发展阶段的十一世纪——十二世纪的诗歌即为明证。不能完全排除任何一种伊朗语诗歌被改编成突厥语译本的可能，尤其是作者所提到的费尔多西的《王书》。这个问题亟待专门研究，它也象《福乐智慧》一样尚未得到文学界的系统的探讨。

《福乐智慧》中除了对话而外，还有叙述部分，这可分为议论、对事件和大自然的描绘种种。

从28—37章为议论部分，记述了在宫廷中供职的各种人物应具备的各种条件。而从47—66章叙述了应该怎样对待各色人等，在不同情况下的应有举止等等。就道德规范而言，这些叙述与主人公的对话内容一致，并在对话中亦有阐述。

主要事件的记述言简意赅，主要是列举英雄人物的行为：这种描写方式为：走进、落坐、呈递信函，接收信函等等（参见4481—4883、4970—4972等诗段）。而且在情节类似之处也都在词句上加以精美的修饰（参见，叙述月圆只身来到陌生城市的故事477—496诗段）。在叙述事件时，一些次要人物，如曾协助月圆获得宫中官职的库萨米什和艾尔希格以及觉醒的学生伊斯兰教穆里德派信徒等等，个个皆有所言所行。

作者把大自然描绘得栩栩如生，其中最细致出色之处是第四章。他借助于美丽如画的自然景色赞颂伟大的布格拉汗。优素甫的这部诗作正是为这位君王所写。可以说，这一章以其鲜明的形象、高尚的，甚至欢快、赞颂的格调而出类拔萃。其它对大自然的描述也都带有鲜明的象征性，但是都被安排在类似的情况下，如英雄回归，夜幕降临，对往事的回顾使人不能入睡，黎明渐渐到来，预示着来日的坦途和幸福。同时，作者以对夜色和黎明的不同描绘来形象地表现主人公的情绪。（参见3283—3288，3836—3840，3948—3953，4884—4893，4963—4968，5028—5030，5449—5451，5669—5680，5824—5828，6211—6221）。

作者具有高深的文学修养。如故事的起首（398—404），觉醒说梦（6032—6036），三篇附篇的第一篇（6521—6523）都是此书的妙笔生花之处。

原文中双行诗段的结构与后来成为突厥语诗作主要特点的“马斯纳维”的格律没有原则上的区别。在诗歌作品中，双行诗段体现了二位一体的辩证的两个特征：就其艺术风格而言，它采用了叙述体方式，从而使静态因素与动态因素处于和谐之中。以双行诗段即“马斯纳维”的形式作诗体叙事，这一特点正表现了优素甫高超的艺术造诣。当然，同时还应指出，此书的道德劝喻性（此书阐述的几个方面都足以吸引读者），故事情节的主线突出和循序渐进都足以显示出双行诗段上述特点与表现力。⑪

《福乐智慧》诗句的诗律技巧也相当高超完美。⑫这对于我们把优素甫视为来自伊朗语文学的“阿鲁孜”格律为基础的突厥语诗作的创始人来说，也是应当充分予以重视的一个方面。

至于原文的形象结构，如果同穆斯林地区后期的突厥语作家们的著作相比较明确地反映出它的非苏菲派的观点，这一事实足以说明《福乐智慧》特有的形象来源于突厥诸民族⑬的口头诗歌作品及其早期发展中的波斯——塔吉克诗歌。

“别依特”形式的艺术特点在于（“别依特”是作品中诗节和形象描写的单位）由精湛的修辞表现出一定的美学价值。从这个意义上说，对于评价“别依特”以及后来的突厥语诗作的艺术性始终存在着两个标准即：“别依特”的格言特点；尽可能巧妙地运用语言和韵脚技巧以表现涵意。在《福乐智慧》中这种双行诗段可以举出很多。格言形式表现最明显的如：805、1049、1183、1424、1916、2047、2756、5474、5923等双行诗段；巧妙地运用语言的双行诗段如：197、371、564、653、805、1193、1459、1759、1953、2034、2101、2221、4107、4251、4323；运用韵脚技巧（同音词押韵）⑭之处如：876、897、1233、1353、2679、

2756、3373、3374、4960、5383、6021、6269。

《福乐智慧》中的形象特征也体现了双行诗段格言形式的特点。如：作者把宝剑和笔墨相提并论：夺取江山靠利剑，智慧的箴言靠文字记载，宝剑关系着未来，笔墨为先辈的事业著书立说（268页2711—2717）；人心是君主，躯体是臣仆（5862—5865）；短暂的人生如过客留宿的客栈（1443—1445）。⑮

不言而喻，《福乐智慧》中“别依特”的上述特点用以表现中世纪的“美学思想”是和谐的：在这方面有一些固定的说法（如“国家昌盛”、“初升的太阳含着微笑”等模式）和对相同的特征变换不同的说法，似乎是在寻觅最合适的“理想的”表达方式（参见427—432）⑯和反复歌咏方式（试比较：对于适用于各种“职务”和情况的同一类型的道德标准的大同小异的说法以及对大自然的千篇一律的记述）。

至于说到《福乐智慧》作者的艺术造诣，就不能回避优素甫这本著作中“作者自我内容”问题。揭示由于读者直接领会而被忽略的作者贯注于作品中那部分内容，现在被认为是文艺学研究的主要任务之一。⑰

要阐明一部文学作品中可能是作者巧妙构思的独到之处，则会有一定的困难并且不排除出现主观武断的可能性。然而，依我看，《福乐智慧》有两个因素应予指出。这两个因素可能与揭示作者自我内容这一问题有关。

首先，作者对于他所记述的“为我”而侍奉上帝的两种可能的途径作出坚定的选择即隐居苦行（如觉醒）和为人类而侍奉造物主（如贤明），他主张以公正和智慧为准绳，为了崇高的（也包括尘世的）理想而脱离尘世的浮华。

兄弟啊，如今你须尚自珍贵，
今世属于你，你和它紧密相连。（6160）

其次，《福乐智慧》中四位主人公中两位的逝世未必是偶然

的。象征幸福和隐逸的月圆和觉醒离开了人世，而活者是象征正义和智慧的日出和贤明。由此可以看出作者的意图。作者认为后两种特征最为重要，因而是不朽的；幸福和隐逸产生于智慧和正义，其本身没有永恒的价值。关於这个问题，虽然略有不同，但第九章叙述如下：

世上有两种人最为尊贵，
一是伯克，一是硕学之士。

除此二者之外，全都是畜群，
你愿做哪一类，全在你自己。

你属于哪一类，请告诉我，
愿你做前二类，莫走第三者之路。

(265—267)

在这里伯克象征正义，而作者仅仅把正义者和学者（哲人和有识之士）看成是人的真正的本质。这样说来，尽管幸福和隐逸是人所希望的和值得称赞的，但作者却认为这二者要依靠正义和智慧：在具有前两种重要特征的情况下，他们才是有用的和能够做到的。

《福乐智慧》无疑是一部伟大的突厥语诗歌作品。⑱在中世纪浩繁的世界文学巨著中它也是值得称道的。随着对它的深入研究，将会不断地发现其中的许多精辟之处，而这些精华是在初次理解时所注意不到的，而我们现在对它的研究仅仅是迈开了第一步。

《福乐智慧》是一部葛逻禄——回鹘语混合的文学语言作品。我们认为，对任何一种现代突厥语言来说，没有任何作品是

它的最直接的延续。（继《福乐智慧》之后，在后期的突厥语文学中再没有出现过这种直接的继承性的作品，）所以完全有根据把这部杰出的著作看作是中亚地区突厥语言文学的共同财富。

曾经有一种未曾明确说出的意见认为，突厥语文学只是模仿之作，实际上是波斯——塔吉克文学的“年幼的妹妹”。而对《福乐智慧》进行详细研究正是对这种谬论的最好反驳。

土耳其学者P·P·阿拉特根据《福乐智慧》的三个著名手抄本编汇的转写本是本译本的底本。⑲本版本双行诗段的编号也同阿拉特的版本相同。在翻译过程中我们还有取舍地运用了优素甫·巴拉沙衮这部著作过去的所有译本：Γ·万别里⑳和拉德洛夫㉑的德语全译本，P·P·阿拉特㉒的土耳其语全译本、K·K·凯里莫夫㉓的乌兹别克语全译本、C·E·马洛夫㉔、A·A·瓦里托娃㉕、T·A·阿布都拉赫曼诺夫㉖的节译本以及H·H·戈烈普涅夫㉗完成的B·B·拉德洛夫译本某些部分的自由体的改写本，还参考了《古突厥语辞典》㉘中援引的《福乐智慧》某些例句译文。因此，可以说本译本是第一部韵文体俄语全译本，本译本对前人的译文择善而从。

在翻译年代久远的作品时，译者势必会时常遇到疑难点，而在《福乐智慧》的原本中难点甚多，这就需要在阅读时按其内容释义。㉙就是娴熟的翻译家也不能保证对原文的理解没有违异。在这种情况下，译文译自不同的抄本，正如现在所做的这样，对同一文句释读的分歧，亦就增多。

仅举一例，如下面对第622个双行诗段的翻译：

1.P·P·阿拉特：月圆从身旁掏出一只圆球，把它平放在地上，把它放在自己身下，并坐了上去。㉚

2.C·E·马洛夫：瞧！月圆露出了自己的膝盖骨，他将它们盖好，弄平，坐了下来。㉛

3.B·B·拉德洛夫：那位月圆扒出粘土（？）他把粘土捏成泥团，并在对面坐下。㉜

4.K·K·凯里莫夫：你瞧，月圆掏出一只圆球，把它放在地上。你瞧，他把它放在自己身下，在对面坐下。[33]

这一事例说明，口头诠释原文是艰难的，而力图用另一种语言再现诗文的翻译家就面临着另一项任务，即在整体上阐释诗文的任务。

学术界存在着一种所谓语文翻译概念，亦即最大限度地等量移译原文内容，从而具有必须的信息特点。但是任何文艺作品，尤其是诗歌作品，它的目的不能只限于内容的报导。所以对一部诗歌作品的语文翻译只是机械地复制原文，而与任何艺术任务无缘。那么在阅读这种语文翻译译本时，难免使人会有译文干瘪，原文"支离破碎"的感觉，其根本原因就是译文失去了最主要的东西，即原文的美学思想和艺术意境。因此，诗歌的翻译应该保持原作的风格，如果不是完全脱离原文的自由作诗歌的话，那么，它就不仅仅是原文内容的再创作，而且也是其诗体的再现。这项任务极其艰巨，但是，据我看，作为一次认真的尝试介绍读者认识一部用自己所不懂的语言创作的艺术珍品——是很有价值的。

当然，提供给俄语读者鉴赏的仅是这类作品的第一次尝试，而且还是一部独具特色、规模宏伟、年代悠久的文学作品。无论是对原文的涵意的理解，还是对原文诗法的理解，不可能没有错讹和偏差。

对原文诗体进行再创作的原则取决于《福乐智慧》诗体的上述特点。因此，再现"别依特"的格言式精辟特色恐怕是一项主要任务。已如上述，此书的情节比较简单，在通篇13 000多行诗中，情节部分所占篇幅不大，故事进展缓慢，庄严肃穆，极有分寸。所以大部分"别依特"都没有推动情节的进展，而只是一条一条的箴言(这是因为此书是以教诫为目的的。)对"别依特"这种独创的艺术手法进行再创作才是《福乐智慧》翻译者们的主

要任务之一。

同时还应该指出那些最杰出的突厥语古典诗歌在其发展后期的一个重要特点：完全失去了它的“诗意”。“别依特”的唯理论色彩、“别依特”的两个“米斯拉”的含意的反差和和谐则构成了形象的基础。在故事情节的叙述方面，诗歌的语言似乎总是“记录般地”简要。在《福乐智慧》诗体诸特点之中需要引起译者仔细注意的则是作者善于辞令（表现突厥语和伊朗语诗歌所特有的修辞）。上述那些词句和韵脚的运用（例如，同音词韵脚）都体现了这一点。

原文是以八拍的不完全“木塔卡里甫”诗格写成。其特点是有三个三音节拍和一个两音节拍，同时，每个三音节拍又是由一短两长音节组成，而两音节拍是由一短和一长音节组成。可见，在一个米斯拉中总共有十一个音节：V——/V——/V——/V—/。最后的三个附篇采用的是完全“木塔卡里甫”的诗格，更确切地说就是后面的节拍没有断开，带有喀西达特和嘎泽拉诗体所具有的韵脚（aa，бa，вa等）。

为了转达叙事部分采用的诗格，我在翻译中选择了四韵的抑扬抑格律，即以重音音节和非重音音节互相交替的诗格：V—V/V—V/V—V/V—（V）。在我看来，它是所有的俄罗斯诗格中与原文诗格最为接近的。每行的音节数或为11个（阳性韵）或为12个（阴性韵）。在翻译中为了使诗行在语调上变化多样，采用了阴阳韵互相交替的格式。译文中阴阳韵脚的互相交替一般都具有规律性。例如在第二章里，一个带阳性韵脚的“别依特”接两个带阴性韵脚的“别依特”。在十五章里，带有阳性韵脚的“别依特”与带阴性韵脚的“别依特”轮流交替。在某些章节，所有的“别依特”都是由阳性韵脚，而在另一些章节则都是以阴性韵脚押韵的。在大多数情况下，汉文的韵脚都保持了原文的韵律。一般在译文中再现了原文中所具有的“鲁拜依”（aaбa）的韵脚。

如前所述，目前对优素甫·巴拉萨衮的叙事诗的研究甚少。今后的研究任务是复杂的和多样化的，而首要的是准确地理解和研究诗中的哲理，它们大都是严谨的穆斯林的哲理，但是必须明确地区别其中哪些来自一般穆斯林的观点，哪些具有苏非派的色彩。如上所述，尽管苏非派的观点不是本书的主题，然而，叙事诗中也吸收了苦行僧的题材（如：隐士侍奉真主的题材），对此还需要恰当地理解和解释。

还需要严格了解清楚的是叙事诗的劝喻主题与突厥语古典文学晚期相同题材的作品的关系。这个问题与鉴别纳瓦依和后来的作者们的道德说教作品的起源以及文献资料有密切的关系。当然，若能对从《福乐智慧》直到突厥语古典文学的晚期的诗歌变体作品作为直接继承性进行透彻地研究是很有意思的。如前所述，对这种继承性的某些线索已经研究得相当清楚了。但是在这个问题上更重要的是进行具体地观察和比较。尚若将本诗的形象体系同晚期突厥语叙事诗进行比较性探讨是非常有趣的事。在这方面最重要的任务是认真地研究本诗的原文，截止目前对它的研究还没有成为一门独立的学科。还有待于对原文的内容及其诗法进行论据充足的阐释。此诗的诗法可以说是“极富内容的”，也就是说，这不只是韵律学结构问题。而是生动的语义学结构问题。

若能阐明优素甫·巴拉萨衮的“开拓者”的使命，也就是说能够领会这部著作的前提基础，那么这种探索是极有价值的。《福乐智慧》的思想和人物形象如何反映在后来的突厥文学之中，也是一个重要问题。还有一个涉及《福乐智慧》的俄译本的问题不能不提出来。叙事诗的俄译本具有全苏性重大意义。截止目前《福乐智慧》译本业已完成的仅有现代乌兹别克文译本一部逐行的完全译本和一部部分四行诗㉞（参见CH·23）的韵文体译本。《福乐智慧》的现代土库曼语、哈萨克语、卡拉卡尔

帕克语和吉尔吉斯语译本，尚是今后待完成的任务。因此，这部叙事诗的俄译本具有特殊的意义。

本译本的优劣将由读者和语文学专家们予以鉴别，但是它的产生对中亚和哈萨克斯坦各族人民了解自己的文化遗产是极为重要的。

优素甫·巴拉萨衮《福乐智慧》的俄译本是作为将如此卓越而俄语读者先前全然不知的一部突厥语文学作品再现为俄语的第一次尝试而奉献于俄语读者面前以资鉴赏。苏联的俄语读者，对各兄弟民族的文学作品，其中也包括古代的文学作品表现了极大的兴趣。本译本在某种程度上将满足这种需要。

阅读《福乐智慧》时，尚需读者具有很大的“耐心”，依译者之见，读者将获得作品内的丰满内容和非同一般的知识。介绍其他语言的文学珍品，总是一件令人愉快的事，对于译介《福乐智慧》，译者即以此视之。

---

1.参见：A·H·科诺诺夫，《论巴拉萨衮人优素甫及其叙述诗〈福乐智慧〉》载《苏联突厥学》1970年，第四期，第七页。

2.此处及以下均援引本版《福乐智慧》正文双诗行的编号。

3.A·H·科诺诺夫，上文，第4页。

4.关于优素甫的诗曾继承前人某种流派的问题请参阅：Л·Ю·图库舍娃，《古维吾尔诗歌》载《苏联突厥学》1970年第四期101—107页。

5.A·H·科诺诺夫，上文，第4页。

6.参见：X·科罗格雷，《优素甫·巴拉萨衮、马赫穆德·喀什噶里及其它作者对阿勒普艾尔通哈和阿弗拉希亚普的记述》载《苏联突厥学》，1970年 第4期 108—115页

7.作者没有明确说明觉醒与月圆和贤明的亲属关系：觉醒在两处被称做qadaš，这个词的意思是“兄弟”和“亲戚”。

8.可以说，在文集的其它地方能够发现一些不合逻辑的说法。例如1605—1607和1612双行诗段中说，国王委托贤明办事，而在1628双行诗段

中却说，贤明还年幼；在5627—5628双行诗段中说，贤明忠实地为国王效力，而后在5632—5636双行诗段中却说，生命在昏昧中消失。

9.参见：《卡布斯书》/译文苏联科学院通讯院士E•Э•别尔捷利斯的论文和注释　莫斯科　1958年　再版。

10.纳瓦依·阿里舍尔，《心之爱》/A•H•科诺诺夫编辑的原文汇编　莫斯科——列宁格勒　1984年；纳瓦依·阿里舍尔，《心之爱》十卷本。

11.参见：E•Э•别尔捷利斯选集，《波斯—塔吉克文学史》莫斯科　1960年　第十卷　456—490页。

12.H•B•斯捷普列娃，《古突厥文学之诗法及其古典时代早期的变化》莫斯科　1976年　第139—153页。

13.E•Э•别尔捷利斯注意到，《福乐智慧》一个片断（见2310—2314双行诗段）中的形象与中亚诸民族口头诗歌传统中形象的相似性。参见，E•Э•别尔捷利斯，《论突厥诸民族英雄史诗的传统问题》——《苏联东方学》第四卷　莫斯科——列宁格勒，1947年73—79页。参见，X•科罗格雷《借用情节的变化（关于近东和中亚诸民族叙事诗的资料）》莫斯科，1977年第9页。

14.参见：斯捷普列娃Л•B•，《福乐智慧》的诗法　载《苏联突厥学》1970年，　第四期　第94—100页。

15.关于《福乐智慧》的艺术风格参见：A•A•瓦里托娃《东方诗歌的类型学（突厥语文学相互关系中种类的发展）》载《苏联突厥学》1973年第四期　第31—42页；Л•B•波洛丽娜，《叙事诗〈福乐智慧〉》载《Наука быть счасмливым》一书，塔什干　1963年第101—115页。

16.试比较，格戈里，《哲学百科全书》第一卷《逻辑学》　莫斯科　1975年　第136—173页。

17.参见：维诺格拉多夫•B•B《关于艺术语言之理论》　莫斯科　1971年　第7页

18.当然，关于《福乐智慧》主人公们的无生命性的看法，（参见B•B•巴尔托里德文集第五卷　第113页）也像突厥文学的看法一样是派生的，没有看作是客观的。

19.R•R•阿拉特，《福乐智慧》正文　I　。伊斯坦布尔，1947年。

20. H·法特伯鲁，《回鹘语文献和‹福乐智慧›》，标音转写和翻译的回鹘文书，包括《福乐智慧》原文的真迹复制和维德词典。因斯布鲁克 1870年 （德文——译者注）

21. W·拉德洛夫，《巴拉萨衮人优素甫·哈斯·哈甫的‹福乐智慧›》第二卷。原文和维也纳、开罗手抄本的译文 圣彼得堡 1900年。

22. 优素甫·哈斯·哈吉甫，《福乐智慧》译本 11，热西德·拉赫麦德·阿拉特，安卡拉 1959。

23. 优素甫·哈斯·哈吉甫《福乐智慧》，《和现代乌兹别克语转写和译本》 译者 K·凯里莫夫，塔什干 1971年

24. 马洛夫·C·E·，《古突厥文献》论文与研究 莫斯科——列宁格勒 1951 第221—304页。

25. 瓦里托娃·A·A，《论喀喇汗汗国的阶级实质》/苏联科学院吉尔吉斯语文学丛刊 第一卷 第一分册 伏龙芝 1943年 第127—136页。

26. 阿不都拉赫曼诺夫·Γ·A，《论‹福乐智慧›俄译本》载《苏联突厥学》 1970年 第四期 第120—126页。

27. 优素甫·哈斯·哈吉甫，《福乐智慧》。瑙姆·格列布涅夫的节译本，塔什干1963 年。优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉沙衮《福乐智慧》/瑙姆·格列布涅夫的译本 莫斯科 1971年。

28. 《古突厥语字典》 列宁格勒 1969年

29. 在我的俄译本中采取的是阿拉特、拉德洛夫和凯里莫夫的译法。——C·伊万诺夫。

30. 优素甫·哈斯·哈吉甫，《福乐智慧》译本11 第55页。

31. 马洛夫·C·E 前述书 第282页。

32. 拉德洛夫·B·B，前述书 第59页。

33. 优素甫·哈斯·哈吉甫《福乐智慧》第149页。

34. 优素甫·哈斯·哈吉甫《福乐智慧》塔什干，1971年。

（译自俄文版《福乐智慧》·《附录》莫斯科。科学出版社。1983年）

# 《福乐智慧》英译本导言和注释

〔美〕R　·丹柯夫

韩　琳　译

**本文中使用的缩略语**

A：《福乐智慧》手抄本：维也纳本。伊斯坦布尔，1942年。

B：《福乐智慧》手抄本：费尔干纳本。伊斯坦布尔，1942年。

C：《福乐智慧》手抄本：开罗本。伊斯坦布尔，1943 年。

BSOS：《东方研究学报》（伦敦）。

BEO：《东方研究学报》（大马士革）。

DLT：《突厥语大词典》复制本。安卡拉，1941年。

DTS：V·M·纳德拉耶夫等人的《古突厥语词典》。列宁格勒，1969年。

ED：G·克劳森的《十三世纪前突厥语词源词典》。牛津大学，1972年。

EI¹：《伊斯兰百科全书》。

EI²：《伊斯兰百科全书》，新版。

GAL：G·布洛盖尔曼：《阿拉伯文学史》，Ⅰ、Ⅱ卷（莱顿，1943—49年，第二版）；SⅠⅡ卷（补遗，莱顿，1937—42年）。

JAOS：美国东方学会杂志。

JNES：近东研究杂志。

JTS：土耳其研究杂志。

KB：R·R·阿拉特编辑的《福乐智慧Ⅰ》：正文。伊斯坦布尔，1947年。

Tezcan：S·Tezcan：《关于福乐智慧的版本》，载于土耳其历史协会报告，45/2 (Sa178)，1981年，23—78页。

UAJ：乌拉尔—阿尔泰年鉴。

WB：W·拉德洛夫《突厥语方言词典》4卷本。圣彼得堡，1893—1911年。

ZDMG：德语的东方学会刊物。

**《福乐智慧》一书的特点**

《福乐智慧》是伊斯兰突厥语文学史上最早的一部不朽之作，其故事情节主要以对话形式构成，是一首宝鉴传说式的长篇哲理诗。这部著作所使用的语言属喀喇汗朝或中突厥时期，实际上同蒙古鄂尔浑地区出土的石碑上的突厥语铭文所使用的语言相同，时间始于公元八世纪；同时，还和用回鹘突厥语翻译的大量作品，主要是有关佛教内容的作品所用语言，以及东突厥伊斯兰文学后期所使用的察合台语相一致。

作为突厥伊斯兰900年历史上第一部主要文学著作，《福乐智慧》同《神圣的喜剧》或更切题的称谓《王书》，有着极为相似之处。《王书》完成于公元1010年，费尔多西试图给伊朗传说披上更适合伊斯兰观念的新的波斯盛装。《福乐智慧》的作者优素甫，在诗歌形式的选择上，以及他本人的史诗风格的倾向性方面无疑受到了费尔多西的影响。此外，优素甫还成功地模仿费尔多西对待伊朗传说的作法去对待突厥语民族的传说，即在伊斯兰文化这个大范畴里，建立起同阿拉伯传说具有同等地位的突厥语族的传说。不过所采用的方式以及产生的结果不尽相同。费尔多西将伊朗史诗翻译成伊斯兰波斯形式，但优素甫并未把突厥语族的神话传说和长篇的详细叙述当作他创作的重点，而是把从阿拉

伯和波斯文学中发现的伊朗——伊斯兰的治国之策看作是最重要的。他的目的是要为这些想法寻找一个新的归宿，将他们纳为内亚突厥文学遗产的一部分。换句话说，他的目的就是要证明突厥语族传说的神圣和智慧与其对手阿拉伯和伊朗传说相同，甚至还超过他们，并可和伊斯兰相媲美。他为达到此目的所采取的方法之一是在整部诗作中不断引用君王的箴言，如突厥诸王（突厥汗，乌都犍伯克、伊犁大汗）和不同突厥诗人的话语。

这类箴言用突厥语表达则为"bilig"，在标题前冠以的"kut"，意思为"福运"或"统治者"。于是，题目的意思就是"带来荣誉和福运的智慧"。优素甫的目的是向他的保护人提供一面反映宫廷生活的宝镜，以便在充满了机遇而又动荡的年月里指导君王的行动，确保统治的成功。优素甫的这种做法为我们提供了中亚突厥人在伊斯兰教初期时的政治文化生活方面的情况。

**喀喇汗朝突厥语文化**

十世纪中叶，喀喇汗朝的突厥人皈依了伊斯兰教。他们先统治了中亚，公元999年后继而统治了整个七河地区。他们在中亚的两个重要城市是喀什噶尔（现中国新疆维吾尔自治区境内）和巴拉萨衮（现苏联吉尔吉斯共和国境内，确切地址不详）。1069或1070年，优素甫从原籍巴拉萨衮来到喀什噶尔，把《福乐智慧》呈献给喀什噶尔的统治者，桃花石·布格拉汗。①作为奖赏，他遂荣膺御前侍臣（哈斯·哈吉甫）称号，并以此而闻名。

到十一世纪，三个种族的突厥王朝——喀喇汗朝、伽兹尼王朝和塞尔柱王朝已从两个伊朗王朝——萨曼尼王朝和布依德王朝手中夺取了政权，在伊斯兰政治生活中享有统治地位。

在政治上，塞尔柱王朝在伊斯兰中心地带取得了最后的胜利，使伽兹尼王朝的统治仅限于阿富汗和印度，同时削弱了喀喇

汗朝的力量，分裂了中亚国家，使之在十二世纪被异教的喀喇契丹人所灭。

在文化上，喀喇汗朝在穆斯林突厥人中起着重要作用，犹如一个世纪前萨曼尼王朝在穆斯林伊朗人中所起的作用一样。而伽兹尼王朝和塞尔柱王朝相反，并不推崇突厥语文化，而是伊朗文化的支持者。例如：正是在伽兹尼王朝统治时期，费尔多西完成了《王书》的撰写，这部书实际上始写于萨曼尼王朝时期。

喀喇汗朝是一个由诸多部落组成的部落联盟，主要包括由可汗统领的葛逻禄部和炽俟部。可汗仍保持着部落统治形式和统治尊严这一内亚传统。② 在这一点上，他们不同于塞尔柱人。塞尔柱人象一伙海盗一样开创了他们的事业；而伽兹尼王朝则是由奴隶创建的。喀喇汗朝的最早创建者可追溯到传说中的英雄人物阿里甫·艾尔·同俄。他们认为阿里甫·艾尔·同俄和伊朗的大敌阿芙拉西亚普系同一人（见KB276—280）。他们倾心于突厥语，并继续使用他们称之为“突厥文”——而实指现在我们称之为回鹘文的文字。马赫穆德·喀什噶里，《突厥语词典》的编纂家，在其著作中记录了许多喀喇汗朝时期不同部落、民族和宫廷的传说故事，此书与《福乐智慧》系同一时代。③ 无论是马赫穆德·喀什噶里，还是巴拉萨衮的优素甫的著作都标志着突厥语伊斯兰文学的确立。只不过一个是在语言学领域内记叙了民间传说；而另一个是在贵族智贤阶层，把内亚的传说赋予伊斯兰教信仰的价值观。但是，也许由于十一世纪后，喀喇汗朝政治前途日趋暗淡，威望不断下降，这些著作已不再当作研究那段文化的根据了。突厥人和费尔多西是不会共同庆祝前伊斯兰教时期阿里甫·艾尔·同俄的功绩的。通过对三个现存手抄本的鉴定证明，《福乐智慧》这部著作的确在后来的帖木儿时期风行一时，这一点不容怀疑，但它从未被看作是研究的依据，甚至未被后人所效仿；与其相反，倒是据说在十四——十五世纪间，波斯的《卡布斯

书》被翻译成奥斯曼土耳其语不下五次④。当奥斯曼帝国和帖木儿王朝创立令人仰慕的突厥——伊斯兰文化时，他们同喀喇汗朝的不朽功绩相比，是完全建立在不同基础上的。

**这部著作的主要结构**

优素甫在这部著作一开始（353—358行）就指出，此书以四个抽象形象为基础，每一个形象都代表着一种主要特征。他们是：

| 名字 | 官衔 | 寓意 |
|---|---|---|
| 日出（突厥语：kün Togdi）（文学含意："太阳升起了"） | 国王 | 公正 |
| 月圆（突厥语：Ay Toldi）（文学含意："月圆了"） | 大臣 | 运气和财富 |
| 盛赞*（突厥语：ögdülmiş）（文学含意："受到称赞"） | 圣人 | 知识（或智慧） |
| 彻悟*（突厥语：Odğurmis）（文学含意："觉醒"） | 苦行僧 | 来世 |

这部书的前半部分叙述了前三个人物的关系，突出了传统的劝谏主题，主要是受到伊朗人的启示。第二部分中心放在具有反抗性格的觉醒身上，同时揭示了有关苏菲派或称伊斯兰教神秘主

* 中译者注：这一形象的英文译名为Highly Praised。我国出版的汉译本译做"贤明"。

* 中译者注：这一形象的英译名为Wide Awake。汉译本译做"觉醒"。

义的宗教主题。在序言的后半部分将给读者提供一些有关的背景材料，以利于分析《福乐智慧》一书中一些比较重要的观点。接着是一些简短的文学上的分析和解释，使读者能够更多地了解这部书的内容。

**君王宝鉴：对十一世纪的全面概括。**

要描述十一世纪后半叶喀喇汗朝微妙的政治形势，在当时的文学形式中采用君王宝鉴的形式是最合适的。“君王宝鉴”是西欧人普遍采用的一种文学形式。从广义上讲，“君王宝鉴”可解释为“进谏于如何治理国家”。它同其它的形式有所不同：一方面是常规上的说教；另一方面是政治哲学。但也有相同之处，即属集口头和书面“智慧”于一体的文学范畴。正如上面所说，《福乐智慧》试图把两种不同的智慧传说：突厥内亚和伊朗——伊斯兰文化结合在一起。⑤

我们发现，哪里有专制国家组织，便会有劝谏出现。在古代近东中国、印度、伊斯兰近东，古代希腊暴政和中世纪的欧洲，都有这样的例子。在专政君主制社会里，由于这种文学形式的作用，使其在当时非常流行。它象征着一种保守的传统习惯，它保证了统治者政权平稳的过渡；特别是在国家危难时期非常有用：如改朝换代，外来威胁或内乱。

劝谏最值得注意的问题是时间和地点的高度同一。一般的形式通常是，两人面对面地讲述。讲述者是一位大臣或其他劝谏者对其统治者，或者是统治君王自己对其继承人。这种文学形式的主要倾向总是现世的，而来世则把稳定、成功和威望这些世俗的目的放在第二位。权力政治这个主题从这部著作的一开始就表现出来了，在马基雅弗利 (Machiavelli) 创立自己的逻辑推理之前它就已经存在了。

典型实例如下：

不要行恶，因为行善是一种美德；在你的爱上建立你永恒的丰碑……。

使你的贵人更伟大，这样他们才可能执行你的法律……所谓伟大就是指一位伟大之人，他们伟大的方面非常伟大；勇敢是指一位国王拥有他周围的人；高贵是指一个人拥有财富和权势。

在你的朝中要说实话，使得世间的伟人能够尊敬你，因为至高无上的君主的威望是建立在正直和诚实之上的；正是朝中正殿之人的行为使朝廷后宫受到尊敬。

公正可使你长寿于人间……。要警惕不要乱罚无辜；不要开杀戒，这将对你不利，只有处以鞭打或坐牢等刑罚，这个世界才能安定……。

这就是我们所知这种文学形式的最早范例之一，它是一位埃及法老对其儿子的训诫，时间为公元前二十三世纪。⑥

在古代近东，向统治者进言可涉及许多方面，例如：如何治理朝政；同其它朝廷的关系和如何对待使者；公正的判决；招贤纳士，控制军队；同社会各阶层人士的关系；培养慷慨大度的美德；美好的语言及餐桌上礼节；在择偶和组建家庭方面的忠告。这类文学作品总是不断宣扬命运无常的观点，因此它包括对地位低下者如何处世以及谋生的各种手段给予忠告。所有这些主题在后来的远东、近东和西方的劝谏文学中运用的都非常广泛。

虽然现实的、世俗的观点是第一位的，是精神的，但来世的力量也同样存在。因为这种文学最主要的一点就是崇尚所谓的高贵思想，而这种思想具有一种宗教作用。巴比伦有一句谚语说："人是上帝的影子，奴隶是人的影子；而国王就象上帝的化身一样"。⑦ 太阳和影子的比喻是很普遍的。至高无尚的权力就是上帝在地球上的影子和他臣民的避难所（或福荫——参见《福乐智慧》451行）。同时国王也是太阳，闪闪发光，意思是他从混乱中建立了新的秩序，用公正建立了对地球的统治。⑧ 在巴比伦，上

帝选中了汉谟拉比，就象他在法典中告诉我们的那样："在地球上建立法制，彻底消灭邪恶行为，使强不能欺弱，因此面对乌合之众，我应象太阳那样普照大地，为人类创造幸福。"⑨在埃及也同样，国王的统治同初升的太阳联系在一起，就象《撒母耳记》中记载的大卫国王的最后遗言："那以公义治理人民的敬畏神执掌权柄，他必像日出的晨光，如无云的清晨"。⑩*

《旧约全书》中最有权威性的章节，同样还提供了相反的实例：因为最高权力属于上帝，国王的地位就下降了（这种思想后来对伊斯兰教和中世纪教会都产生了影响）。《撒母耳记》（第Ⅰ卷第8章）中，撒母耳警告那些对国王大声喊叫的以色列长老说：国王可令你们的儿子充军，令你们的女儿做他们的仆人；将你们的土地和庄稼占为己有，大量征收你们的赋税，强制你们干最重的活，但这些是一位国王所不应该做的！这是对国王劝谏的另一种形式。

随着公元前六世纪居鲁士在世界上建立了第一个帝国希腊帝国或称波斯帝国，古代近东的君王思想就确立了。⑪（这在《圣经》中也有所反映：我们发现《以斯拉记》〔1:2〕中居鲁士令犹太人返回的那一章开头这样写道："波斯王居鲁士（古列王）如此说：耶和华天上的神已将天下万国赐给我"。根据古代思想，国王本人是神圣而不可侵犯的。他的神圣血统表现为他出生的传奇性和周围环境的神秘莫测性，他是"太阳和月亮的兄弟，他的名字在繁星之中"。他在人间的神圣地位反映在宫廷仪式和王族的族徽上。国王是宇宙的主宰者，是七界的贵族和时代的最高统治者，他要么是平静的太阳君主或是好战的月亮国王。他是和平与繁荣的捍卫者，是给人们带来幸福与财富的使者。他是由

---

*中译者注：见《新旧约全书》第401页，中国基督教协会印发，1982年，上海。以下凡引自《圣经》的译文均采自此书。

火这个要素铸成，他象征着火光或辉煌的祥云，这是由他的运气或特殊的领导才能以及神圣的命运所决定的。当这种光辉出现时，国家就能昌盛，一旦缺少了它，国家就要遭受危难。⑫

一些古希腊人对波斯帝国的制度印象极佳，特别是公元前四世纪著名的赞诺芬，他曾写过一本书极力向希腊人宣扬在居鲁士的统治下波斯政策的成功（赞诺芬的《居鲁士的教育》）。比这更早些，类似的劝诫文学就已有一部不同寻常的著作是《希罗多德史》（I卷，96页及其后诸页），向世界描述了米堤亚人的兴起，就好象在预示着波斯将被置于居鲁士统治之下。希罗多德用理性的和社会学的名词来解释国王的权力。米堤亚国王狄奥塞斯因公正首先在其国民中赢得了声誉；而后施计策使自己成为册封的国王，既而为自己修建王宫和私人花园；建立了一套宫廷礼仪，从他的新首都开始执法。他还派遣间谍，保存军事作战的基本力量，靠着这些，通过有计划的征服扩大了自己的国家。

希腊当地学者中最有影响的是四世纪的政治思想家伊索克拉底，他在一篇论文中向居鲁士的尼科列斯王（Nicoles）建议，力劝专制统治者必须公正合理；当然把这一公正的概念发展成为同社会的含义协调一致还当数柏拉图了。亚历山大大帝极力把波斯和希腊的传说联系在一起，因此成为后来统治者仿效的典范。最后在普鲁塔克（公元一世纪）那里我们发现，他的《论无知的国王》一书是最早把古代近东思想反映在西方文学中的一部著作。其主要观点是：贤明的君主是上帝的化身；如同上帝把太阳和月亮置于天空作为他权力的象征，因此国王是上帝的代理人，光辉灿烂照耀人间。⑬

让我们总结一下这些为后来的劝谏所效仿的古代政治思想中的三个主要标准，特别是在这些传说中，国王是怎样同公正和幸运联系在一起的。

第一，在波斯，近东国王的思想被具体化了，国王是公正和

幸运的象征。他发出的公正之光如同太阳发出的光芒一样，他辉煌的光芒象征着他的统治的福运。

第二、在希腊，法律被看做是使社会和谐一致的理想手段，是公正的国王所应掌握的；国王同其它人一样是命运变化无常的产物，命运是超越他控制之外的力量，一般的形象比喻中都包含有这些概念，这些形象比喻在西方文学艺术中运用得非常普遍。法律的象征是狄刻女神（或忒弥斯女神），她的形象是手持一把宝剑坐在三腿凳上；而命运则是由堤喀女神所代表，她被描绘成一位盲女站在球上。⑭*

最后，还有一种神权政治的传说，其代表是犹太主义及其多神教派生出的基督教和伊斯兰教。国王是上帝意志的产物，而上帝的意志事实上代替了命运；⑮如果国王按上帝的意志进行统治，他就是公正的。

所有这些思想都集中表现在萨桑王朝时期，其后也出现在伊斯兰帝国的传说中。无论伊斯兰教传入前和伊斯兰教传入时期，中世纪近东政治的主要任务是在公正王朝的统治之下，把宗教的正统性同社会结合起来。从公元三世纪到七世纪统治了四年的萨桑王朝把自己看作是希腊王朝的继承人，但同时又试图将祆教作为其国教。在文稿中表明他们的意识形态接受了经典的表达方式，仅存于较晚的伊斯兰著作如《汤萨尔的信》中。⑯汤萨尔是萨桑王朝的缔造者阿尔达希的主教或称宗教顾问。他的著名的信件是为那些反叛君主而写的，包括为阿尔达希的统治辩护：大皇帝已

---

* 中译者注：狄刻（Dike），希腊神话中的正义女神，即罗马神话中的朱斯提刻；忒弥斯（Themis），希腊神话中掌管法律和正义的女神，乌拉诺斯和该亚的女儿，她和宙斯生时序女神；堤喀（Tyxe），希腊神话中的命运女神，繁荣富庶和幸运的保护神，即罗马神话中的福耳图那。参见《希腊罗马神话和〈圣经〉小词典》，外语教学与研究出版社，1982年，北京。

恢复了社会正常的秩序，重建了古代传说中的公道或公正，与当代传说中的暴力和不公互为对照；他的顾问和信使都是可靠的、绝对服从于大皇帝的、有学问而且虔诚的，阿尔达希很好地利用了宗教。出于上述这些原因，其它亲王不得不服从于他的统治，因为"政治和宗教如同连体婴儿，不可分割"。

公元六世纪，统治萨桑王朝的最著名的统治者科斯埃洛斯·诺希尔旺一世以其"公正贤明"而著称（见《福乐智慧》290—291行和注释）。因穆斯林科斯埃洛斯成为公正君王们的典范，他的大臣玻则米尔（Bozorgmihr）也因此被看作是贤明大臣的代表。有关玻则米尔的情况在著名的《劝谏书》中有所记述，这本书以公元九世纪的巴列维本最为著名。⑰之后，它被译成阿拉伯文，收入《永恒的祈祷》，⑱并由穆斯林著名的《王书》作者费尔多西改写成韵文本。《劝谏书》包括伦理道德和宗教等综合内容，采用对话形式，由国王提问，玻则米尔详细回答。例如：科斯埃洛斯问道："……一个人的权力是通过一个人的努力而获得还是受到给予国王以贵冠和宝座的命运的影响？"他回答："命运和天才是天生的一对，他们同步行动，就象身体和心脏。身体看得见，而心脏却看不见。身体仅仅是一外壳，其间决定着人的行为。如果敌视他的命运在增长，如果命运不给予帮助，一个人仅仅靠努力是不能获得权力的"。⑲

诺埃尔德克（Noeldeke）指出玻则米尔是传说中的人物，是即巴比伦王朝传说英雄艾黑卡尔（Ahiqar）之后的又一代表。他的罗曼史在近东广为流传。而克里斯坦森（Christensen）认为玻则米尔是Burzoe的讹用，Burzoe系公正大帝科期埃洛斯的历史大臣。⑳Burzoe因把印度王室传说介绍到波斯而闻名，主要表现有两点：一是把象棋介绍到波斯，二是介绍给波斯人一部叫《卡莉莱与笛木乃》（kalilā wa Dimna）的书。这部书是从印度的《五卷书》（Panchatantra）翻译而来，是对印度传说中的现世政治

的最普遍的反映。㉑此书以各种动物间的对话构成全书的主要故事情节。

十八世纪中叶，阿拔斯王朝哈里发曼苏尔的著名大臣伊本·阿·穆卡法把《卡莉莱与笛木乃》和其它一些中世纪的波斯著作译成了阿拉伯文。他还写了具有独到之处的礼仪方面的小册子，内容直接指向阿拔斯王朝的官僚政治阶层，同时反映了萨桑王朝统治者的思想。㉒有关萨桑王朝的更多史料收入了象九世纪礼仪这类书中，如伊本·屈底波的《苏丹书》(他所著Uyūn al-Akhbār的) 第一部分；㉓贾合兹 (al-Jāḥiẓ) ㉔的《皇冠书》，还有在十世纪，伊朗安达尔兹 (Andarz) 王朝的译著《永恒的祈祷》。㉕与此同时，王室或高级官员们根据他们的政治经验和想法开始写书信体诗文或劝谏㉖在十一世纪劝谏形式已作为一种独立的文学形式应用于穆斯林世界，起先是用阿拉伯文，㉗后用波斯文。㉘

《福乐智慧》是最先进入这一行列的。如上所述，尽管这部书试图把波斯——伊斯兰传说同当地突厥语族传说统一起来，但它还是对波斯——伊斯兰的传说进行了大量的描述。例如：它在叙述军队将领应具有的各种动物的性格那一节 (2309—2316行)，优素甫也许吸收了仍在流传的突厥人的口头传说，但他也的确吸收了波斯——伊斯兰传说，因为它已溶入阿拉伯文学中，同时他还从伊朗人安达尔兹的著作中吸收了类似的传说。㉙从《福乐智慧》一书的语言大量引用波斯语的直译可以看出，也许与《福乐智慧》的劝诫形式最相近的形式是波斯的劝诫形式。倘若如此，则并没有这类形式的文本流传下来。

最早的比较成熟的波斯劝诫著作是《卡布斯书》(Qābūs—nāmeh)，由伊朗北部兹亚里德王朝 (Ziyarid)的君主写于1082年，在塞尔柱人灭兹亚里德王朝之前不久。书中君王劝诫他的儿子在宫廷礼仪和其它事情上如何行事，如下棋、恋爱、打马球、

买奴隶、买马、抚养子女；传授如何成为商人、医生、占星术家、诗人、朝臣、国王、农民和苏菲教徒方面的知识。这部书在很大程度上具有世俗的倾向性。㉚

古波斯劝诫文学的第二部代表作是《政策书》（Siyāset-nāmeh）或称《政府之书》，由塞尔柱苏丹著名的大臣尼扎木·阿勒·穆耳克写于1090年左右。这部书实际上是一部管理手册，内容包括统治者应如何治国的具体而又详细的建议。作者的目的是要维护塞尔柱王朝的统治，特别是反对内部纠纷和弱点，加强其正统性和稳定性。㉛

这类文学作品中最后一部代表作是《劝谏国王之书》（Nasihat al-Mulūk），由伟大的阿勒·安萨里（al-Ghazāli）在他死前不久的1111年写成。安萨里的著作更富于理论性地阐述了要加强苏丹王国的道德和宗教基础，其主要思想为：公正的君权和适宜的宗教是一对双胞胎，系同胎所生，不可分割。为了证明这一观点，阿勒·安萨里援引了权贵们的“甲胄”，同现实政治家尼扎木·阿勒·穆耳克所引用的非常相似。除了预言家和老的穆斯林统治者以外，两位作者都提到了前伊斯兰时期诸君王、希腊和伊朗圣人们、亚历山大、公正的科斯埃洛斯以及其它贤明之君。㉜

《福乐智慧》虽在年代上早于这三部波斯劝诫文作作品，并且其想象力之广之深也超出前三者，但它的新颖形式和文学地位实际上已被人们遗忘了；而波斯的劝诫文学仍被后人传颂和效仿。到后来的十一世纪，伊斯兰劝诫文学的写作达到了高潮，形式多样，不拘一格，有用阿拉伯文和波斯文写的，后来还出现了用突厥文写的作品。

**诉以权贵**

正如上面所述，诉以权贵是伊斯兰劝诫文学形式的一个特点。《福乐智慧》中，这些权贵几乎都是来自于突厥内亚历史。

我们发现的有：可汗(3126)、突厥汗(3817)、突厥梅禄(1163)、谋智的梅禄（? öge Buyrqi2941）*、乌都犍伯克(1962，2682)、样磨伯克（1758，4947）、三帐伯克（1594）、三帐君主(2966、3815、5569）、伊烈伯克（1779）、伊烈贵人(841，1629,2319)、伊烈俟斤（4752）、伊烈书吏（2696）、牟羽叶护（?叶护牟羽；5043，5523）、炽俟人（3491）、阔克·阿尤克（2644）和同俄·阿里甫·艾尔（5861）。*其中只有最后一位同历史或神话传说有关，其余的很显然都是些官职。这些官职有些同地名和部落名称有关，如伊犁河谷、乌都犍（即唐努乌拉山？）山脉，样磨部落、炽俟部落等，有些是较为普通的尊称 如：王中之王（893），万民之主（6138），国君（216），大司城伯克（5354）等。

这些官职已没有明确的界定。尽管一些富商巨贾们常说知识同贸易有关，但是，由于知识通常具有模糊和笼统的特点，它既可以服务于任何一个人，恰如它又可为其它人所应用，或者说，事实上它经常被贤明智士们引用。还有一点，是否有什么可把上述权贵们应用的知识同我们称之为 格 言（110、1623、3514）或突厥语格言（273、319、880、1798、1826）中包含的知识 相区别。这对各类无名诗人散落的四行诗也同样适用。除了格言本身的特点和特殊的韵律格式以外，没有能使它们同其周围的诗歌区分开来的其它特征了。原因很明显，所有这些材料、四行诗、格言和圣人名言都是由优素甫本人编辑的，他把波斯——伊斯兰的知识和少数民族的神话传说当做自己的样板。㉝

在诉以权贵中我们还发现了引用的阿拉伯格言（5809），还

---

*中译者注：谋智梅禄，英译者做the Buyruq of the Counselor。突厥语原文为öge Buyrqi，汉文译本译为乌介梅禄。

*中译者注：汉译本《福乐智慧》因诗体处理技术原因，缩略译为“英豪”。

有一句似乎是伊朗哲人的话语(3265)。事实上，优素甫在这本书的序言部分直截了当地承认了自己的欠缺。在比谚语式知识的应答祈祷（litany）稍多些的“论知识、智慧和才华的好处”这一章的开头，优素甫把贤明公正的诺希尔旺（290行)视为楷模。在此之前的章节中，他把对突厥君王的盛赞同对伊朗伟大传说的赞颂混为一谈，因为它已被溶入了文学之中（276—282），（举例说明：阿里甫·艾尔·同俄＝阿芙拉西亚普）。这部著作的题目中的两个关键性词语也证实了这种欠缺：bilig很象阿拉伯语中的ḥikma，意思是智慧和智者之言，相当于波斯语的khirad和andarz（在2698行中bilig之意又被ḥikmet所替代；kut相当于波斯语的farr，它伴随其波斯同义词devlet贯穿著作的始终（devlet又等同于阿拉伯语的dawla）。

**波斯直译语**

优素甫在波斯——伊斯兰传说上最明显的欠缺是在语言方面。这儿我所指的不是那些为数甚少的外来语（象ḥikmet，devlet等），而是指突厥语词汇的语义学价值，即从波斯语直译过来的词语（偶尔有个别阿拉伯语先行词）。大量这类的直译词已在附录4中列出了。十一世纪突厥语的这些用法不象二十世纪的英语那样富于习语性，例如：“长手”指统治者或暴君。由于这一原因，在翻译过程中我赞同采用直译的方法，因为这有助于读者更准确地理解原文。

同样我们认为，象《福乐智慧》这样的著作在语言上过于陈旧重复，如死神是“骑手”（atʕi：6035，6055—56；köʕiitʕi：3788，6112）；疾病是“死神的前卫”；好客总是用“面包和咸盐”；食品和衣物用“喉咙和肩膀”表示；一个人因拥有许多东西而满足就是“满足的眼睛”，反之一个人贪婪就被称作是“饥饿的眼睛”；“红润的面颊”意思是健康和幸运，“黄色的面

颊”是疾病；“开眉”意谓高兴，“锁眉”意谓焦虑等。这些陈旧词语也同波斯语表达方式一致。著作的大部分我没有意译，而是采用了直译的方法。

书中最使人感兴趣的是“世界”这个词的意思。一方面，“世界”指君王控制的领土或领域（例如2034行：ajun＝él）。这是根据近东统治者的思想意识，特别是波斯的用法。如：世界征服者（281：ajun tutğu，284 Cihan tutğu，445 ajun tutmiş er，等译成波斯语jahān-gīr）。另一方面，“世界”又是幸运的同义词（如：2759：dünya＝devlet：6122—6134：ajun＝dünya＝devlet＝ḳut）。即使“世界”是幸运的同义词，也具有两种含意，要么是积极意义，要么是消极意义。“世界”还具有阿拉伯语dunyā的消极涵意，恰如āxira和din这两个词。（见后“这部著作的分析与阐述”第32页）。

最后一组词语清楚地反映了伊朗王朝在朝政管理方面的传统。这组词中打头的应是“Gate”，其意思是统治者的宫廷（参看波斯语dar）；然后是统治者的权力，包括三对意思相反的概念，它们是：1.内宫（波斯语andarūn）和外殿（波斯语birūn）。前者指君王的私人事物，他的后宫，卫兵；后者是指国家公共事物，军队和官僚政治。与此相应的突厥语词汇是iç-taş（425，1645，2500，2552，5495）；还有eviçre-taştin（5848）；içélde-taşirtin（5547：参见3115）。[34] 2.臣民和领地*（波斯语raciyyet和valāyet，mulk；突厥语bodun和él）。这儿的区别在于平民和领地。这两个词经常成双成对的出现，系指君王的责任的总称。如果君王实施公正和保证安定，百姓就可生活富裕，国家昌盛（例如1039）。3.百姓和军队（波斯语ra'iyyet，mardom和laşkar，sipāh；突厥语bodun和erat）。这是对社会的基本划分。前者包括所有纳税者，后者指不纳税者（在此指皇室和各阶层的贵族以及军队本身）。臣民是君主国家富裕昌盛的基础，君王回报他们

以公正；另一方面，军队筑成了抵抗的堡垒，同时又是征战的先锋，君王必须向他们提供款项，保证对他们的支持（例如：2133及其后诸句）。在贤明教导觉醒如何与社会各阶层人员交往之前首先谈到的是，如何与贵族或“军界”人士交往（第48章），然后是论如何对待黎明（第49章）。㉟

**希腊智慧和知识**

《福乐智慧》中有相当部分的“智慧”含有显著的伊朗成份，同样也包含着希腊的成份，有时两者间很难区分。例如，需向军队提供饷钱，给臣民公正的主题也同样出现在伊斯兰文学中，恰如来自亚里士多德的忠告。㊱被阿拉伯人认为是来自于亚里士多德的另一种观点，也见于《福乐智慧》（2452），即“无知识的人形同偶像。”㊲

我们发现对公正和幸运比喻性的描写（620—835）具有希腊人物的原型。伯姆巴西（Bombaci）证明这些描述是从古希腊对狄刻和堤喀女神（见上“劝谏”一节注释14）的描述派生出来的，但是他无力证实优素甫的直接来源就一定是古希腊神话传说。至于幸运，无论如何它一定是来自于描述苏格拉底的门徒塞伯斯的著名绘画的阿拉伯语译名。㊳很可能，优素甫在一些我们至今尚未知晓的阿拉伯或波斯语论文中发现了许多寓言。

希腊的知识很早以前就已在阿拉伯文学或上层文化中占有一席之地（同伊朗的知识〈andarz〉相比较）。优素甫毫无疑问对这种形式非常熟悉，但问题是他是否对阿拉伯哲学形式的希腊哲学也非常熟悉。关于这一点，鄂图·阿尔伯斯称优素甫是伟大的伊本·西纳（d，1037）㊴的学生，未免有点言过其实。阿尔伯斯

* 中译者注：领地，英语原文为realm，试图对应于波斯语valāyet和mulk。后者具有广泛的含义，如区域、辖地、省、州、地方政府、省长职务、财产、占有物等。

的分析是极不令人满意的。《福乐智慧》中所描述的有关伦理道德、政治、心理学和神学方面的知识，具有典型的礼仪特点和劝诫文学传统，并且是质朴无华的。从整个哲学意义上来说，区分知识和才智只有唯一的一个标准，那就是知识是后天学到的，而才智则是天生的(1677及后数页,1815及后数页)。按照阿尔伯斯的观点，㊵这种分法同伊本·西纳的分法一致，伊本·西纳把从恶中可知善的理论同选择善的实际因素结合起来了。甚至连阿尔伯斯也承认，我们没有从伊本·西纳本人的作品中发现这种简单的区别方法。他也没有提到哲学家们对优素甫观点的本旨——“知识是学来的，才智是天生的”不同看法。（优素甫本人几乎也很难从作用上区分二者）。

我们在阿勒·马瓦尔第（al-Māwardi）（1058年）的著作中找到了与优素甫的观点极为相近的证据。㊶根据阿勒·马瓦尔第的观点，才智（al-‘aql）有两种类型：天生的（ǧarizi）和后天获得的（muktasab）。天生的智慧使人类区别于其它动物（参见《福乐智慧》1843行）。至于后天学到的知识是靠经验和学习得到的,从理论上讲是无止境的(参见《福乐智慧》1827行）。如果《古兰经》对那些“活人”（ḥayy-《古兰经》36:70）提出警告的话，这说明那些人是“智者”（‘āqil-参见《福乐智慧》1839行）。根据圣训知识是“心中的明灯，可辨真假”（参见《福乐智慧》288行）。同时，有人说智慧在人的心灵深处，也有人说它高踞于头颅（参见《福乐智慧》1836：头颅）。

我并不是说，优素甫的这种特殊的哲学观来源于阿勒·马瓦尔第而不是伊本·西纳，只是《福乐智慧》的内容同标准的逊尼文学风格更为一致，而不是哲学。㊷

**佛教？**

如果说古希腊对《福乐智慧》的影响较为有限，而且是通过

阿拉伯文学为传播媒介的话，那么同样也可以认为，东方对其也产生了相当的影响，尽管这种说法有些夸大事实。关于这部著作早期的学术声誉来自于一次偶然地发现，第一部手抄本被发现，称之为维也纳版本，是用回鹘文写成。㊸事实上它是三个手抄本中的最后一本，反映了十五世纪帖木儿王朝时期回鹘文的重新起用。但是，现在流行的说法是《福乐智慧》代表“维吾尔”文学，一位直率的批评家甚至称它为“维吾尔民族的史诗。”㊹而严格的学者们却发现《福乐智慧》中包含有儒教或佛教的教义。特别是萨荅特·察合台（Saadet'Cağatay）指出，觉醒这个苦行者和隐士代表佛教；觉醒与贤明之间的争论代表着佛教与伊斯兰教之间的斗争，这场在政治阶层和被称作“起破坏作用的苦行僧主义”阶层之间的不断斗争，多少也威胁着喀喇汗王朝。㊺

对于这种假设的最有利的回答是：这两个相反人物——觉醒（喻意“觉醒”，突厥语Oḍğurmis）和贤明（喻意“受到称赞的”，突厥语ögdülmiş）的名字是分别从释迦牟尼和穆罕默德的名字转义而来的。从这点可以得出如下结论，觉醒“代表”佛教，贤明“代表”伊斯兰教。㊻但这样的论证有几处谬误：1.《福乐智慧》中其它几位的名字都是具有高度比喻性的名字，但并不意味着都是暗指某个历史上的人物（见下节，“这部著作的阐述与分析”，第30页）。优素甫本人已告诉我们这些人物代表什么：贤明代表智慧（毫无疑问，在此是双关语意思，指ög“才智”）；觉醒代表来世，即对于宗教责任感的觉醒和直接指来世（见以下的论述）。如果“觉醒”这个名字有所指的话，也只能是指阿尔·亚克赞（Aɩ·yaqẓan）。这是伊本·西纳在他的象征性寓言“觉醒活着的儿子”（Hayy ibn yaqẓan）中最早运用的比喻名称。2.贤明并不能被看作是争论的胜利者，恰好相反，我们将在下一节看到（见下一节“这部著作的阐述与分析”，注释101）。几乎不能想象优素甫一方面要在著作中尽可能完美

地体现佛教徒的道德，一方面又要使其充满伊斯兰教学问；或者把代表伊斯兰预言者的贤明的遭遇描写得如此不幸（见序言的注释42）。事实上，演说家贤明和苦行者觉醒之间的争论最好还是被理解为伊斯兰内部的古老的冲突（见下节有关“隐居与社会”的论述）。3.如果说觉醒也成为了穆斯林，察合台认为，他也只能代表那些以前宗教的秘密支持者。这一点还表明在这一时期，伊斯兰的苦行者还尚未从佛教中脱离出来。㊼这条结论是根据一种过高的假设：伊斯兰的苦行僧和神秘主义运动是受到异教佛教的影响（如早期学者格尔德兹合Goldziher这样认为）。要区分佛教对一些早期苏菲派领袖人物的可能影响（最著名的伊布拉音·伊本·阿达姆）和对十一世纪中亚突厥人的不断影响的作法并没有成功。尽管区分后者不是不可能的，但毕竟未被证实，它将只能作为《福乐智慧》觉醒这一人物争论的间接理由。”㊽

特别是佛教学说中并没有关于“出世”的论述。这一点在伊斯兰教中很突出（见以下的论述），甚至是希腊人和伊朗人在阿拉伯文学中所贡献的智慧的一部分。㊾

如果否定佛教对《福乐智慧》有直接影响这种极端说法，那么更为合适的说法是，同“苦行僧对君王”这一文学主题有关的间接影响还是存在的，象巴尔拉姆（Barlaam）的阿拉伯译本和约瑟夫特（Josephat）的传奇文学都是传播媒介。㊿佛陀传说中最能引起人们兴趣的是，国王的儿子生长在皇家奢侈舒适的生活环境中，却放弃王位改入教门，成了宗教英雄。就其文学形式来说，传说多以对话和辩论为主要形式，内容多以反抗君王的观点和寻求宗教归宿为主，同时还涉及劝诫传统这一主题。例如在《佛本行经》（Buddha-carita）（公元三世纪）中，我们发现：高贵的君王，当时间老人把君王捆绑着带走时，无论其亲属还是朋友和其权力都不能随他而去；一切都将离去，将忍受痛苦的折磨，孤独无援。只有你的行为象影子一样伴随着你……。如果你

向往天堂和好的声誉，就要根据法律管理你的国家，因为在天堂根本没有为滥用法律的君王设立国家。[51]

根据与《佛本行经》有关的印度版本而来的佛陀传说（其中有关佛教徒的内容被省略），以摩尼教版本在中亚广为流传；与此相关的巴列维修订本在八世纪被译成阿拉伯文，叫做《Balawhar和Būdhasaf之书》。这部阿拉伯原版书现已失传，是由阿班·阿勒·拉西奇（815年）所作的韵文版本，而一些后来的版本还尚存。[52]这一传说从阿拉伯传入乔治亚、希腊和希伯莱，通过希腊传入拉丁美洲和古代斯拉夫，如巴尔拉姆和约瑟夫特的传奇文学（约瑟后来成为基督教的圣徒）。在穆斯林的世界，这部书在摩尼教和伊斯玛伊尔统治下非常流行。也许正是这一原因，这本书在逊尼派中并不著名（它们之中几乎没有涉及到有关"克制自己"（zuhd）和"对世界的责难"（dhamm al-dunyā）之类的书籍）。[53]然而，这一主题已成为苏菲文学的主流，在巴尔克（Balkh）和伊布拉音·伊本·阿达姆(Ibrāhim ibn Abham)君王的故事中，甚至在《天方夜谭》中，我们发现也有这一主题。[54]在阿拉伯文本中，劝诫形式仍很明显，从伊本·巴布亚（991年）的书中摘录如下几段：

噢，君王！为什么你要离开你的国家，丢弃你的臣民？……难道你不知道对为民做善事的人的最高奖赏，就是顺从民意和你的人民吗？……难道你不知道最令人崇敬的是积善的行为，最重要的事业就是要使自己从事于管理民众的事业吗？噢，君王，对于你的臣民要公正，你的政府要为他们提供救济和福利，你将会因你所做的善事的方法得到奖赏。

……如果你希望他们毁灭，你需要的更多的是邪恶，而不是为己赢得奖赏……，噢，国王，谨防脱去你象征今世和来世荣誉和昌盛的皇袍！[55]

几乎可以毫无疑问地肯定，作为文学主题，《福乐智慧》后

半部分中的演说家贤明和苦行僧觉醒之间的冲突，部分模仿了阿拉伯文学中广为流传的苦行僧对国王的主题，而这一主题最早是根据佛陀传说而来。

**《古兰经》和《圣训》**

《福乐智慧》充满了伊斯兰教知识，但没有直接涉及任何伊斯兰史料。总的来看，这同优素甫写此书的目的和方法是一致的。从前面的论述中我们可以看到（见“这部著作的特点”一节），他试图把伊朗——伊斯兰文化作为内亚突厥文化遗产的一部分为其寻求新的归宿；而且在诉诸权贵（见“诉诸权贵”一节）和伊斯兰劝诫形式特点方面，他几乎援引了各个突厥君王和不知名的突厥诗人。同样，在用突厥语表现伊斯兰知识方面也没有直接涉及伊斯兰的史料，这似乎说明突厥人同阿拉伯人和伊朗人一样，他们拥有宗教学的真谛，正象他们拥有政治智慧的真谛一样。另一方面，因为这部书是为突厥语民族读者写的，它必须保证读者能够立即认出这些真谛的伊斯兰根据。在这些材料的分析方面，我们的任务是对它们精心筛选，把它们归入各自的类别。

书中有几处引自和提到《古兰经》的地方（见注释1-5，29，40，42，44，53，77，91，92，103，114，133，149，162,175 179，199，和译文）。

要想验证伊斯兰教史料来源中先知的圣训或先知的言论，实际上是自欺欺人，因为可能有很多这样的言论出自其他统治者（阿里，从前的预言家等）或来自格言、谚语本身。不过大多数穆斯林可能认为：《福乐智慧》中下列诗行都涉及到圣训或其它伊斯兰传说：

3240，3666：论寻求生计。“着眼于他人的生计（talab al-halal）是每个穆斯林义不容辞的责任。”[56]

3975及其后数行：论财富的积极意义。“对于善人讨人喜欢的财富多么好。”[57]*

3344：情欲之心是敌人。“你的大敌是伴随你左右的情欲。”[58]

3928及其后：论帮助其他人”。真正的人应该造福于他人。”[59]“信徒和他人要相处融洽；不能同别人融洽相处的人是不会有好处的，最好的人是对别人有益的人。”[60]

4201-6，4224-28：“爱真主所爱，恨真主所恨。”[61]

4486及其后：论婚姻。“男人同女人结婚为四种东西：她的钱财、她的出生，她的美貌和她的信仰。和有信仰的虔诚女子结合，（否则）你的手将会伸进污泥中！”[62]“当一个男子为其钱财和美貌同一女子结婚，他将同时丧失这二者，但是当一男子因其虔诚而同一女子结合，真主将同样赐予男人她的美貌和钱财。”[63]

4548：论邻居。“若购置宅院，需先察看你的邻户，若置办土地，得先把水源追溯。”[64]

4991，5490：论友谊。“穆斯林和穆斯林都是兄弟。”[65]

4733及其后：今世是一块田地。“今世是来世的温床”（al-dunyā mazra ʻat al-āxira）。[66]

4809：今世是一座监狱。“今世是穆斯林信徒的监狱。”[67]

5982：论疾病。“不要医治它（发烧），因为它能使邪恶消除，就象烈火炼铁一样。”[68]

4373，6001-3，6021，6038：圆梦。“梦全部仰仗圆梦者圆解”（al-ruʼyā ʻalā mā tu ʻabbaru）。[69]

5311及其后：尘世和信仰背道而驰。“今世和来世就象东和

* 中译者注：以下《福乐智慧》英译者的引文，原则上采用汉文译本的对应译文；部分与汉文版出入较大者，依英文原文照原样译出。

西，你若离今世越来越远，就会离来世越来越近。”⑦⓪“今世和来世是一对不和的敌人，朝向各异。如你迷恋尘世，你会嫉恨来世。他们就象东和西，若要靠近一方，就会远离另一方。”⑦①

6314及其后：以死作为鉴戒。“死神有足够资格作忠告人”（kafā bi-l-mawt wā ‘izan）。⑦②

**苏菲主义**

作品中觉醒提出的几种观点是直接引自苏菲文学。如：

3386-87：婚姻如同一条船。伊布拉音·伊布·阿达姆说：“当一位男子娶了妻室，好比上了木船，当孩子生下，他将遭受船破的苦难。”⑦③

3540及其后等：这世界好似新娘，女妖一般。亚海亚·伊本·穆阿德说：“这世界好似新娘……。”⑦④

3600：情欲之念就象一匹难驾驭的马。⑦⑤

4754及其后：（伊烈侯斤之言！）：与君王共职。苏夫颜·阿勒·塔瓦里说：“不要与君王做伴。如果你顺从他，他会加倍欺压你；如果你不从，他会杀了你。”⑦⑥

4786及其后：真主与人的互爱。巴亚兹德·阿勒·比斯塔米说：“一开始我有四处误会了。我以为自己记得真主，知道他，热爱他，追求他，但到头来我发现，他记得我先于我记得他，他对于我的了解先于我对他的了解，他对我的爱在我爱他之前就已存在，他更是先于我追求他而先求索于我。”⑦⑦

甚至贤明与觉醒在辩论过程中还引用了正宗苏菲派教义：

3671：论畏惧和祈求。“祈求和畏惧是两支行动的翅膀，失去了他们就恐难飞翔。”⑦⑧

觉醒这一形象隐居山中，为追求宗教而献身，是早期苏菲派领袖人物的缩影。根据阿勒·萨拉吉的观点，⑦⑨苏菲派教徒是些为了真主，离开一切可能把他们同真主分开的东西，并在万物

中唯一崇尚真主的人……。为了真主，他们荒芜了自己的土地，抛下自己的兄弟，离开了自己的亲朋；为了真主，他们斩断了同自己的所有关系，从人类的面孔中消失，寻求同真主的亲密关系，疏远世间的一切……。对世间的好处，他们有一点即已满足，他们对于维持生命的食物，生活必须的衣物和床从不奢求，极易满足。他们选择贫穷而不是富有，拥有幻想但避免过量，以饥饿为满足，以少为多。他们放弃高官、显职，荣华富贵，同情人类，对于弱小和尊贵之人都施以谦卑的行为。

在阿勒·卡拉巴德所引的版本中这样写道：

> 他们从不为世间的享受而争吵——
> 荣誉、孩子、财富和考究的衣衫。
> 这一切都是贪婪和欲念！他们不珍惜宁静的生活，却以
> 　居住城中为快乐。
>
> 面对远处模糊不清的地平线，
> 他们怀着坚强的意志在广阔的天空中探索；
> 他们曾在荒漠和小溪旁徘徊，
> 他们又拥挤在山区的塔顶端！[80]

并非所有的苏菲派教徒都隐居山中，因此当贤明试图劝觉醒重回世俗社会时，他也能再引一段苏菲教义。如有关萨里·阿勒·萨咯提一节中写道：一天一男子从罗卡姆（Lokam）山来访他……。“某某长者从罗卡姆山来向你问好”，他说。“他住在山里，”萨里解释道。“因此他的努力全部白费了。一个人应该居住在集市中心，这样才能使他对真主全神贯注，一时一刻都不离开真主。”〔81〕

关于觉醒离开他的“兄弟”之事，贤明在另一件轶事中作出了预言（根据阿塔尔后来的版本所引）：亚海亚·穆阿德〔yah-

yā ibn Mu'ād 亚海亚·伊本·穆阿德〕有一兄弟去麦加，住在离卡巴（Kaaba）很近的地方。他从那儿写信给亚海亚。

“我向往的有三件事。现在两件事已实现，还有一件未了……。我希望在人世间最尊贵的地方度过我的晚年。现在我已去过圣地，那是最尊贵的地方。我的第二个愿望就是拥有一个仆人等着我，为我准备沐浴用的水。真主已赐给了我一个仆人似的女孩。我第三个愿望就是在临死前见你一面。真主保佑，满足我的愿望。”

亚海亚给他的兄弟复信说：

“你信中说向往世界最好的地方，使自己成为完人，然后久居你所希望的地方。一个地方尊贵有名是因为它的居民，而不是其它相反的原因。就你信中所言，你想有一名仆人，现在也得到了，如果你是一位真正的骑士，你就不应把上帝的仆人当作自己的仆人，把她从真主的身边扣留下来，让她为你服务。你应成为你自己的仆人。你想成为主人，但主人的地位是真主的。仆人的位置才是留给凡人的……。当真主的仆人向往真主的位置时，他就要使自己成为君主。最后，你说到你想来看我，如果你是真的敬畏真主，你就不应该再记得我。所以时刻想着真主，你的脑子中就不会留下对你兄弟的记忆。一个人必须准备献出他的儿子，更何况是一个兄弟呢！如果你已找到真主，那么我对于你还算什么呢？如果你尚未找到真主，你又能从我这得到什么好处呢？”[82]

关于是否侍奉真主和国君的问题，在觉醒的论述中占有重要位置（3747及其后，4745及其后），在早期的苏菲派文学中也是一个热门话题。通常情况下，苏菲派夸大了为真主献身的纯洁而又平凡的伊斯兰主题，目的在于反对个人卷入世俗之事。《福乐智慧》（第七十章）中所描写的场景，觉醒在半夜最后一次进宫向国王进谏，使人联想起苏菲派文学中对下面这段著名事件的描述。[83]

哈伦·阿勒·拉西德（Hārūn al-Rashid）一天夜里召唤他

最宠幸的大臣说，“今晚把我带到一个人那儿去，他会使我展现在自己的面前。我的心因夸耀和赞美而感到困倦。”大臣将他带到福达尔·伊本·伊亚德那儿，他们敲了门。当福达尔得知他是哈里发时，他说，“他与我有何关系，我对他做过什么？”大臣言道，“顺从君王不是你的责任吗？”。“不要打扰我”，福达尔大声喊叫着，但是他们还是进来了。哈里发及大臣在黑暗之中，当他们的手触摸到一起时，福达尔说，“这手掌多么柔软光滑，但愿它能逃脱地狱之火！”哈伦寻求更好的忠告，福达尔在其它方面又给了他一些忠告：敬畏真主，听从他的吩咐。行事必须谨慎，深谋远虑，因为在复活日时，真主会向每一位穆斯林发问，他将会对你们每一个人作出准确而公正的判断。如果有一天夜里，一位老妇人在一所房子里，没有进任何食物便睡觉，等到那一日她会撕下你的衬衫作为控告你的证据。

在临走之前，哈伦答应给他一笔能享用千顿正宴的钱财。福达尔轻蔑地拒绝说：“我对你的忠告看来没有一点意义……。我劝你救世，你却对我进行诱惑。”当他离开这所房子时，哈伦说福达尔是“一位真正的君王。他十分骄傲，世界在他眼里是那样的卑鄙。”

觉醒也以同一方式警告国王，倘若你的臣民中有一人含饥入夜，真主将拿你问罪，不如原宥（5165）；尽管是伴随着这样的忠告，但他仍穿插着典型的劝诫主题（要执法公正才能使社稷鼎立长久，5170-73；要慷慨大方，否则你会得一坏名声，5220；莫贪杯好饮，要远离荒淫，此二者会摧毁宫廷，5263）。

觉醒声明他的目的是献身于真主。他运用了阿拉伯词语ṭāá-t“顺从”和突厥语的tapŭg“侍奉”（例如：3339阿拉伯语xid-ma，还有‘ibāda，‘amal）。他传播了苏菲派文学信奉真主，满足人的需要（参见阿拉伯语tawakkul，riḍā），记忆（参见阿拉伯语ḏiкr），和洁身自好（突厥语süzül-，3522-24，3632，

3752，4795，参见阿拉伯语ṣafwa）的主题。其目的是想把一片赤心献给真主（4778及后数行）。为达到此目的，他过着清贫的生活（阿拉伯语faqr）弃离人世（阿拉伯语zuhd），隐居深山（阿拉伯语：xalwa，'uzla）。他是苦行僧（这儿用的阿拉伯词语zāhid：3441，3563，3915，3929，3976，5106）。有一点，他把自己列入圣人的行列（阿拉伯语abdāl，3563）。他警告自己不可降低身份或沉缅于欲念（这里我们也发现了阿拉伯语：nafs，havā，和突厥语et öz：3344-46，3635-44，等）。他独居山中，吃的只是大麦粥或小米糠，穿的是一件羊毛外衣（4767；参见阿拉伯语ṣūfī）。

所谓弃离人世，其客体一般是特指的，如"人世间"（阿拉伯语dunyā，突厥语不常用ajun），有时指世间的一切（突厥语neng"一切东西"）或指社会（突厥语ulus Kend"城镇"）。最常用的动词有："抛在一边"（ḳOḍ-阿拉伯语taraka：3327，3347，3441，3563，3592，3652，4732，4737，4798，4805，5115，6050，6154，6334）。我们还发现这类动词有"厌弃"（yüz evür：3148，3203），"分离"öngin bol-：3348），"放弃"（tüngül：4792），"割断"（üzul-：4797），"远离"（yira-：3327，3350，3552，4806）和"逃离"（ḳaç-：3502，3695，4797，6050，6334）。

与以上的所有概念相反，同人群发生联系的概念，用这样的词语表达："参与"（ḳatil-，还有ḳaril-，阿拉伯语：xālaṭa：3340，3363及其后，3405，3502，3922，3994，4686，5750）。我们还发现这样的词组"与世人交往"（Kişiler ara Kir-：3366）；贤明说的"宗教的功德可在世人中间求得"（Kişiler araki mu-yan：3499）。*

* 中译者注：《福乐智慧》汉译本中，本节译作"在人间可求得的功德与善缘，要在这儿寻找，实在困难。"（3499，见原书452页）

觉醒反复强调他绝对独自生活（yalnguz：3204，3328-30，3349，3359及其后，3423，3437）。从积极的意义上来说，他脱离所有尘世间的欢乐而得到自由。实际上觉醒这一人物的性格特征就是不断地同阻碍他达到宗教目的一切事情进行斗争。如果献身真主，达到心与心的统一是觉醒的目的，抛弃尘世是手段，那么对于他所在环境的存在的象征就是觉醒或警觉。

在这一点上苏菲派的观点也很清楚。警觉不眠是早期苏菲派教徒普遍值得自豪的一个方面。[84]其中有人说到，“每当我打瞌睡时，我就听到一个声音在呼唤我并对我说，‘你在我面前打瞌睡？如果你在我面前打瞌睡，毫无疑问，我将用鞭子抽打你！’”[85]希伯里(Shibli)说，“真主盯着我说，‘睡觉的人是不谨慎的，不谨慎的人是不清醒的。’”[86]根据阿勒·胡吉瓦里的观点，忏悔(tawbat)是朝圣者到达真理之路的第一站，“是在真主的严厉禁令下，从不谨慎的瞌睡者心目中唤醒和还原了本来面目。”[87]同时按照阿伯达拉·阿勒·安萨里(1089年生人)的分法，他系统地把苏菲道路分为一百级台阶，第一级台阶是“觉醒”（yaqạẓa）。[88]这并不是指从生理上的睡眠中醒来，其象征意义是从不谨慎的瞌睡中觉醒，或从一个忘记的宗教责任中觉醒（阿拉伯语gafla）。

从《福乐智慧》的整体结构来看，清醒是一重要要素，它并不仅仅局限于贤明这个人物身上。例如：当日出国王第一次被介绍出场时，他的美德——智慧、公正、勇敢等都得到了描述，在这些美德中我们还发现了觉醒（Odduguk）和清醒（saḳliḳ）这两个要素。它们不仅对王朝统治和国王的延年益寿有利，“而且还带有宗教色彩（s,eri‘at）！”（446）。特别是在劝诫文学中，宗教在这儿远离了其基本的价值，占第二位，它几乎就象后来的一种想法，仅仅是为了支持一种建立在其它实践基础上的价值。一位君王对清醒的向往就象是整个今世的特征，象这样，书中对此强调了多次（1452，1956，2016，2024，等）。大臣月圆

在病榻上对他的儿子贤明说的一番话，虽语调不同，却唱出了同样的曲子："快醒来（Oḍungïl）去做明天的事，因为昏睡（Os-allïḳ）已毁我一生"（1208—9）。当贤明有悔过之意，准备走伊斯兰教托钵僧之路时，他说侍奉真主要比侍奉人强，他已在"昏昧"中虚度了一生（5632，5690，5693）。"觉醒"这一人物是宗教意识的典型代表（如：4908，6075，6159，等）。

根据圣训，"人是睡着的，而当他们死去，他们才真正的醒来"。[89]苏菲派思想中也一遍遍回荡着《古兰经》的教义（《古兰经》29:64），[90]真正的生命是生命之后，属于那些"死于"今世的人。再者，按照《古兰经》（《古兰经》28:83）："这是后世的住宅（al-āxira）；我们要用来世报答那不愿傲慢也不愿堕落的人。善果（al-'āqiba）只归敬畏的人"〔阿伯里的(Arberry's)译本〕。* 优素甫告诉我们（357），觉醒是āḳibet这一善果、来世的化身。他知道对于一个人的心灵来说什么是最好的，因此他从这一角度出发劝告国王。在这一点上，他同贤明完全相反。今世和智慧的化身贤明，知道什么对今世统治者是最好的。他们的辩论几乎占去了《福乐智慧》的整个第二部分，反映了当代学者称之为"伊斯兰教内部，历史的要求和永恒不变的人之间明显的紧张状态"。[91]但不论怎样，辩论的文学背景再次从苏菲派文学中被找到了。

### 隐居与交往

许多早期的不善交往的虔诚教徒，在伊斯兰教内部挑起了旷日持久的争论，即有关穆斯林最好的生活方式是独自隐居，抑或同穆斯林兄弟结伴。我们从苏菲派文学本身也发现了这种辩论的

---

*中译者注：根据马坚的汉译本《古兰经》，中国社会科学出版社，1981年4月第一版。

影响。苏非教徒清醒地意识到这种隐居生活的危险性，但大多数人仍然采用这种生活方式并且非常赞许这种方式，至少每个教徒的大部分生涯是这样度过的。对于逃避现世（阿拉伯语 'uzla；还有xalwa，waḥda，tark al-dunyā，等）和“交往”（阿拉伯语muxālaṭa），这两者是一个使人普遍感到困惑的问题。

这里有阿勒·穆哈希伯（al-Muḥāsibi）的“遗言”第八章“论逃避现世”（Fi-al-'uzla）：

我警告你们，我的兄弟们，不要与人交往（muxālatat al-nās）。因为所有的犯罪，所有的负担和担心都来自与人交往，都同他人有关。但是你们都没有发现这一点，只有那些有节制和审视自我意识的人才能领悟（ahl al-wara' wal-muḥāsaba）。我们不是那种要逃避宗教保护和召唤的人，如果我们继续和这些人妖和魔鬼交往，我们就会象他们一样，一个个被自负和欺骗的语言所煽动。不，只能同两个人交往：他必须帮助你，使你对真主虔诚和敬畏，他必须对你所有尘世间的事物给予救助。如果真主把对你的宗教帮助和尘世间事物的救助都集于一人之身，那么一定不要放过此人，而要避开其他所有的人。因为他们所有的人都对宗教不利，只有使你虔诚的人除外。[22]

不，最安全的莫过于避免同其它人结聚（mujānabat al nās），这是最突出的优点；它远远超出了你的畏惧。因此我们得一忠言：崇拜是一分的肃静和九分的避开他人；如果你能接受，这就是我对你们的劝诫。但是能够接受的极少，而且要忍受孤独是非常困难的。真主仁慈，会给他所想给的人一切——也许真主会让你富有，出于怜悯他会给你带来一切！不，让你们的心远远离开他人，但只为了健康，为了完成穆斯林的使命同他们交往。[23]

在阿勒·库沙里（al-Qushayri）的小册中，有一篇“Bāb al-xalwa wa-l-'uzla”的短文，其中收集了苏非派领袖人物的言

论。最后一章阿勒·库沙里引用了下面一段话：当真主想要驱走一位仆人（即男人），是因为他没有象贵族那样顺从而犯了罪。但当真主孤独时，他仍以他为伴，并赐予他足够的财富，教育他看到自己的不足。无论谁得到过这样的承诺，就是得到了今生和来世的一切[94]。

在阿勒·安萨里的《隐居规则之书》中（kitāb Ādāb al-‘uzla，《宗教学科的复生》<Iḥyā’ ‘ulūm al-Din>的第16卷），我们发现了连续性的和系统性的论述整个宗教学科的主题。[95]

阿勒·安萨里在他的著作一开始就列述了主张‘uzla（隐居，逃避现世），不推崇muxālaṭa（与人交往）的苏菲派领袖人物们。同样他说，所有的教徒中大多数（包括阿勒·沙菲仪和艾哈麦德·伊本·汉巴尔）都赞成与世人交往，更多地结识他人和伴侣，在互爱的基础上同其它教徒往来，并在宗教方面帮助他们。然后他又论述了权力，特别是同圣训有关的两方面的内容。在这些论述中有关隐居的论述有：马利克·伊本·阿纳斯（Mālik ibn Anas）经常参加葬礼，慰问病人，向他的朋友们表示问候；后来他停止做这一切，直到离开他们所有的人。他经常说："一个人总是要求原谅是不可能的"。阿勒·安萨里引了这样一段圣训："无论是谁，用手指把套在自己脖子上的伊斯兰套索取开，谁就脱离了社团"；他把这种解释同对社团的信仰联系在一起，并同对伊玛目的忠诚联在一起。还有"无论是谁，同他的亲朋好友断绝来往达三月以上者将进火狱"。他把这句解释为生别人的气。因为一个人坚持做某件事，所以他不再跟他们说话或打招呼或不再同他们一起共事了。圣训中还有关于一个人进山修行磨炼自己虔诚的意志的记载，他被带到先知那里，先知说："你们不应这样做；做一个能忍耐的伊斯兰臣民（mawātin）比你独自做四十年的礼拜要强"；但是阿勒·安萨里却解释为要人们放弃伊斯兰圣战，尽管在伊斯兰教传播初期圣战很紧张。还有圣训中写

道："撒旦是人类的恶狼，就象吃羊的狼，追逐那些迷途或徘徊的羊羔；避开山间的小溪，守住社区和礼拜寺"；按照阿勒·安萨里的解释，这是说一个人在他未得到完整的宗教知识之前逃离了世间。有关阿布拉哈姆山洞之人的传说也是一样，他本人是先知，但同他敬爱的人民脱离了关系（i'tizāl，hijra）：所有这些都是有关皈依宗教之后同异教徒断绝往来的事，其中没有能够用来作为反对隐居的论点。

另一方面，我们在圣训中还发现了一种现象，例如阿布杜拉·伊本·艾米尔问先知，"何为信教？"，先知答道，"守住你的家门，管住你的舌头，为你的罪孽而悲伤。"但是阿勒·安萨里却说，他并没有让所有他的同伴去这样做，只有阿布杜拉·伊本·艾米尔，因为他知道，通过预言光芒的照射，对于这个人来说，守住家要比与他人交往更适合更安全。阿勒·安萨里争辩道，"许多人的安全感是建立在隐居之上而不是与人交往之上的，就象他的安全感是建立在他坐在家中而不是参加不断的圣战之上，但这并不是说，停止一切圣战最好"。（"Šafty"指一个人宗教信仰的稳定和虔诚"，参见《福乐智慧》3338）。*同样，圣训中也有类似的描述，"真主喜爱那些把对主的虔诚隐藏起来的人"（参见《福乐智慧》3919—20）是指真主喜欢无名之人胜过有名望显赫之人——"人们知道有多少隐士过着隐居的生活，又有多少隐密的'交往者'根本就不为人们所知！"——然而这是对同"交往"本身无关的事物的一种异议。

在阿勒·安萨里的大量论述中包括了论述隐居的各个方面。首先论述了隐居的好处，共有六条（前两条有关"信仰"dini，其它涉及"世俗"dunyawi）：

1.为了虔诚的崇拜和祈祷必须从世俗中脱离出来。"只有预言的力量允许一个人同其他人公开交往，并秘密地祈祷真主"——尽管一些圣徒已接近达到这一级，但大多数人仍需要借助于

隐居达到这一高度。

2.摆脱那些因与“世人交往”而导致的罪孽：诽谤和流言蜚语、虚伪、未能从善防恶（因为要冒一定的风险）、从世俗的追求中和结识的坏友中染上坏习惯。

3.避免争论和斗争。圣训言：“只有当一个人从一个村子逃到另一个村子，从一个山巅逃到另一个山巅，从一个洞穴躲到另一个洞穴，象一只受猎的狐狸的时候，他的信仰才能够虔诚不变”。这就是说，一个人除非他虔诚地顺从真主才能够生活下去；到那时才谈得上禁欲独身。根据阿勒·安萨里，“Celibacy”*在这个意义上是指独自隐居（‘uzla）。

4.避免其它罪孽。阿勒·安萨里引用了阿布勒·达尔达（Abu'l-dardā'）的话：“从前，人们毫无苦恼地离去，今天他们却因苦恼而无法离去”，并且他声明如果这种事发生在他的时代（伊斯兰纪元末期），毫无疑问以后的时代将比其更糟。

5.斩断别人对你和你对别人的贪婪之念。

6.避免迟钝和愚笨。

另一方面又列举了七条与人交往的好处：

1.受教育长知识。如果有人早已具备宗教知识，如果他是位学者，根据阿勒·安萨里的理论，那么现在的情况是，如果他想保住其宗教信仰的正统性，他就需要远离尘世。但是对于那些无知和愚昧之人隐居是不利的。要想学到知识，对于那些“与人交往”之人才有可能。但就学者来说，可通过他们的学问探寻世间，并取得很高的声誉，因此他们被劝脱离尘世。

2.为他人谋利益并享用他人提供的利益。挣钱为的是给人以

---

*中译者注：《福乐智慧》汉文版中，该节译为“我领悟到自己的信仰正确，在这里修行最为适合”。

*中译者注：英文Celibacy，意为独身、禁欲。

救济，为穆斯林提供帮助，以此赢得荣誉。由于每个人有了明确的目的，又生活在法律的制约下，因此“交往”是上策。但是这只说明一个人的隐居除了包括祈祷和身体锻炼等事之外，不包括任何其它的事。如果一个人的隐居意味着他的精神锻炼已打开了通向对真主的不断怀念和祈祷忏悔之路，那么这就达到了最高境界。

3.修炼自身和他人的性格。

“一个人花费毕生的经历修炼自己，就象一个人用毕生的经历训练一匹马，但从未骑过它一样”。

4.友谊。他引用了伊本·阿巴斯的话：“要不是畏惧撒旦的低语，我是不会同别人来往的”（lawlā maxāfat al-waswās lam ujālis）。

5.通过参加葬礼和慰问病人，参加两个大型仪式和星期五的珠玛目等活动给予和得到宗教的善德（tawāb见《福乐智慧》3236行及其后）。阿勒·安萨里说一个人必须衡量“交往”的利和已经提到的弊，根据情况选择。有一批早期穆斯林，象马里克（见上），他的确抛弃了一切，为了星期五的礼拜他离开家，还去墓地看望；“其中一些人成群结队离开居住的城镇（amṣār）来到山顶，为的是使自己逃离世间，虔诚地祈祷”。

6.谦卑的行为。“因为有些独居的人狂妄自大，毫无顾忌。他们的缺点将会暴露得很明显，如果他们同人‘交往’，人们不会相信他们是严肃（zuhd）和虔诚的……。区别这类人的办法是他们喜欢有人来拜访，但他们不去拜访别人，当他们看到老百姓和苏丹们集结在他们的门口或小路上，吻他们的手，请求得到祝福时，他们非常高兴……”。

7.经验。“如果一个人的性格没有在世态的变迁中得到磨炼和考验，那他的隐居就毫无价值。”

阿勒·安萨里最后总结说，对于隐居，一个人很难下绝对公

正的评论：有利还是有弊要根据个人的性情和环境而定。

虽然争论的结果偏向于“与人交往”，但阿勒·安萨里非常公正地指出：生活方式的选择要根据个人的情况而定。不管怎么说，隐居生活充满了危险，并使人重新回到无知的世界，这种隐居生活肯定不适合大多数人；尽管它的理想形式同真主一致，但它毕竟是一种理想罢了。

没有迹象表明安萨里的《宗教学科的复兴》一书其结构象一场辩论。如果我们从两方面来看其论点，我们会发现有关隐居的六点意见是消积的，而涉及“交往”的七点建议则是积极的。但到每一种情况的最后，安萨里都指出，辩论应怎样围绕真主有学问和虔诚的信徒，围绕着已得到了这些成就而选择隐居生活的人。当然，安萨里对这个主题的论述反映了穆斯林知识阶层的客观思想，说明了早期文学在这一主题上所做的大量研究。《福乐智慧》中觉醒和贤明之间的争论，同伊斯兰文学几乎是平行的，在争论和结论上的相似也是引人注目的。这种形式在波斯的劝诫文学中也可找到。安萨里的《劝喻书》在语气和道德内容方面都同《福乐智慧》非常相似。

## 对《福乐智慧》一书的分析与阐述

优素甫的独创性不仅仅在于他使突厥语言和突厥宫廷传说适用于伊斯兰劝诫文学形式，他还在其它形式上做出了很大贡献。在故事情节的叙述中，他运用对话形式使争论更富有戏剧性，并给剧中主要人物赋予了比喻和象征意义的名字；他非常成功地把苏菲派的禁欲主义思想同其相反的前社区和国家管理的道德规范结合起来，最终互为补充。（在最后这一点上，他被看作是阿勒·安萨里的先驱）。

这部著作可分为两部分，前后两部分可以第三十八章的3120行为分界点。

第一部分是传统的劝诫形式，主要集中在国王日出和大臣月圆这两个人物身上。在开头的章节里，优素甫歌颂真主、先知和先知的伙伴们。然后（第四章）是对明丽的春天和诗人的保护神的赞颂——伊斯兰赞颂诗篇中的传统人物——谈论天体（第五章）。接着他用了几个较短篇章论述了智慧、知识、语言和美德，然后是笔者的歉意（第八章），对书名的解释（第十一章）和对日出国王的叙述（第十二章第405行）。

国王能长久统治是因为有一个好大臣，可靠的宫廷内侍月圆，一位具有许多美德的年青人，因国王的公正品德，从遥远的地方赶来侍奉国王。这时在自然的栩栩如生的场景中，出现了两场戏（第十五—十八章），一个是月圆述说自己代表“幸运”，另一个是国王述说自己代表“公正”。还有一些对话涉及正直、美德和演讲的好处。最后国王赐予月圆大臣头衔（1036行）。接着（第二十章）月圆自己遭受了命运的不幸转折。尽管医生做了各种努力（1057行及其后），他还是患了难以治愈的病。

现在给我们介绍的是贤明（第二十一章），月圆的儿子。父亲劝告儿子，并向日出王写下遗书（第二十三章），在这一章中，他请求国王能够照看他的孩子（1484行及其后）。月圆死后，贤明就得到了国王的赏识（1552行）。到后来国王思念月圆，重新召唤贤明来到他的身边。在召唤他出来后，经过对他才智的考察，国王决定培养他，贤明很快成为国王的首席大臣。他特别善于就智慧和知识进行辩论，在他对智慧的描述中（第二十七章）似乎在描述他自己。

除此之外，第一部分所剩下的就不再是标准的劝诫主题了。为了回答国王的询问，贤明论述了各种官职的人所应具备的素质和责任（第二十八——三十七章）：国君、大臣、将领、御前侍臣、宫监、使节、书吏、宫廷司库、御膳监、和侍酒官。最后（第三十八章），优素甫论述了国王对其臣民的责任。自从国王

尊从了贤明的劝告，实现了公正的管理和统治后，国家繁荣、人民富裕、幸福（3102—8）。

这部书的第二部分叙述了一个新的主题：社区的政治思想和个人的宗教意识之间的斗争。这个斗争是以贤明和其“兄弟”觉醒之间的辩论形式表现的。

国王在对贤明非常满意的同时，渴望得到更多更出色的大臣，他要求贤明举荐一位他的亲友。贤明认识一位“比自己的才德高出百倍”的人（3150行），名叫觉醒。但是这人是一隐士，独居山中，贤明不能肯定他是否愿意在宫中作侍臣。国王派贤明去请他，并带去他的亲笔信（第三十九章），目的是让觉醒明白这是命令（3277行）。

贤明启程去完成他的使命，但觉醒不愿为参予国事的积极生活*而放弃他为宗教献身的虔诚生活。在辩论的过程中，觉醒对贤明谈论起今世的缺陷（第四十二章），坚持要为真主献出一生，并在来世中寻找自己的极乐幸福。贤明则在争论中证明（第四十三章），与来世战胜今世相反，觉醒必须献身于美好的言行才能取得宗教的美德。在考虑了此事之后，觉醒最后还是拒绝了贤明的邀请，在其他人的一再坚持下，他给国王写了一封信解释他的处境（第四十四章）。

令人不快的是他的愿望遭到了反对，他仍然遭受着国王派来的侍卫们的过分要求的打扰。国王又一次派贤明带着信，去见觉醒，这次信中的措词比上次更强烈（第四十五章）。这次觉醒声明道：他对今世的一切都一无所知，特别是宫廷中的风俗和礼仪。所以贤明详细地告诉觉醒（第四十六—六十一章），为国王服务的适当方法以及与社会各阶层人事共处的方法：宫廷人员和

---

*中译者注：“积极生活”一词英文原文为active life，指宗教徒采取的积极入世的生活方式。

黎民、士兵、医生、圣裔、圆梦者、占星士、诗人、农民、商人、牧人、工匠和乞丐。在这一方面，他加进了其它类型的劝诫章节（第六十二—六十六章），如：娶妻和扶养子女、管理家务*，论赴宴和宴请的礼仪。在对社会生活的礼仪方面长时间的离题阐述之后，觉醒仍然坚持（第六十七章）他不能同时侍奉真主和国王。

在这种情况下（4874）贤明改变了主意。当他回宫向国王禀报他们的谈话时，国王也认识到了觉醒的伟大地位和自己的不公。虽然他放弃了把觉醒请进宫侍奉自己的计划，但他仍然怀有至少见圣人一面的愿望。因此当贤明第三次去见觉醒时，未带信（见第六十八章）。当觉醒听到这一请求后，他立即答应了，因为“穆斯林都是兄弟，造访也情理相当”（4991行）。他非常谨慎地晚上来到宫中，国王首先向他问好，使他有安全之感（第七十章）。尽管觉醒不承认自己的美德和虔诚，但国王仍坚持要他给君王以忠告。这样便开始了觉醒对国王的告诫（第七十一章），重点放在宗教事务方面（尽管并不完全是）。之后他便回到山中，留下贤明回答国王关于建设军队的忧虑，解释君王的责任以及君臣之间的相互义务（第七十二章）[88]。

君王的统治日益昌盛，王权兴旺。然而，贤明意识到自己年事已高，在临死之前欲对过去的一生做忏悔，纯洁心境（第七十三章）。但他先去觉醒处告诉了他这些。虽然觉醒赞成他的想法，但他还是劝贤明在宫中开始他的忏悔，因为他正在为国家做许多有益之事，还因为他对国王在其父去世后培养和重用的感激之情而驱使他回去（第七十四——七十五章）。贤明高兴地接受了

---

*中译者注：管理家务，英译文为managing the household，汉文译本则译为“管理仆役”（见汉译本第六十四章）。下文“论赴宴和宴请的礼仪”一句，英文原文直译应为“做为主人和客人的行为。”

他的建议。回到宫中，他用全身心处理国家大事，另一方面，迫使国王做出许诺，不要听信任何陷害他的谗言（5871行及其后）[97]。

这部书的最后一段情节是觉醒躺在病床上，召唤他的“兄弟”贤明。贤明说道：病痛是对一个人罪恶的偿还，并训诫觉醒等待死神降临的作法。但是觉醒做了一个奇怪的梦，在听完智慧之人对圆梦的论述之后，他开始说梦（第七十八章）。当贤明学究气地试图给梦中加入些吉祥的解释时，觉醒对梦作了另一番解释，坚持认为是真主的信号，他必须准备结束生命（第七十九—八十章）。回到家后，贤明从觉醒的门徒“遗言”*那儿得知觉醒已去世（第八十二章）。觉醒留给今世的是一钵一杖。[98]贤明把它们拿给国王，愿他留下一件做为纪念，国王选择了手杖（第八十五章，6325行）。

这部书是以反映世道的腐败为结尾的（6451行及其后）。最后作者又回到对智慧、知识这一主题的赞颂上来，由对今世的赞颂转向对来世的憧憬（6605—45）。

从比喻角度来看，这部著作的情节可做如下解释：公正运用得非常合理，它需要幸运和智慧以及“来世”——安萨里称之为“生命最后一刻的知识”，[99]或者我们称之为“信仰”。日出国王代表公正，最欣赏月圆或幸运大臣，但幸运的生命机能已不行了，月圆去世了。接着国王找到了贤明或智慧（更确切地说应为“知识”），后来成为他最忠实的侍臣。然而国王仍不满足，他还希望觉醒或“来世”能做他的大臣，但是今世和来世之间并不容易沟通，最后觉醒因年迈而未能图报，离开了“公正”和“智慧”，留下了“智慧”一人帮助国王治理国家。

---

* 中译者注：“遗言”，原文作Testament，特指基督教时，意为“圣约书”（新约和旧约全书）；另有：遗嘱、遗言、实证、信仰的声明等意。在汉文译本中，该形象译为“胡马鲁”（见P816）。

除了上述四位主要人物，还有三位小人物，同样也被赋予了非常有意义的名字。

当月圆到达首都时，第一次帮助他的人叫“愿望”（突厥语：Küsemiș：502行）。*他们似乎代表了月圆想去侍奉国王的愿望。“愿望”把月圆引见给国王的侍臣名叫“男子汉（manly）（突厥语：Ersig：505行）。侍臣尽他的责任把月圆引见给国王。当他了解到月圆的优秀品德，并知道了国王正在寻找这样一位人时，他帮月圆定下了觐见国王的日期，一切都进行得非常顺利。

最有意思的是第三个小人物，觉醒的门徒“遗言”（突厥语：Ķumaru）。“门徒”翻译于阿拉伯语murid（6286行），是苏菲派长老门徒的特殊名称。不幸的是，此书到这儿出现了残缺，好象作者未完成（见英文译者注190）。但是名字的意思却非常清楚：觉醒留下了“遗言”，一个为纪念他所代表的宗教价值的人。

突厥语“胡马鲁”（ķumaru）有许多意思，相当于英语的“遗产、继承权、遗言、纪念”等词意，也相当于阿拉伯语的waṣiyya。[100]当月圆去世时，他向穷人施舍金银，并给他的许多朋友（或亲友1150行和1517行）留下“遗言”（ķumaru）。他临死前对自己的儿子进行了一番劝告，他称之为“遗嘱”（ķumaru）（1341行）；而且他同样向日出国王写了“遗书”（ķumaru bitig）（第二十三章）。当然他把称之为“我生命之血”（文学喻意“我生命之火”，bagrim oti，1482行）的儿子留下了，他祈求真主保佑贤明并把他托付给国王照管（1483行）。

对于觉醒也是一样，他同样也留下了忠告的话语（6184行）；

---

*中译者注：“愿望”，在汉文译本中音译为“考赛米施”。下文中，“男子汉”，汉文译本做“一位御前侍臣”；“遗言”见前中译者注。

他的手杖和钵做为“纪念的遗产”（ḳumaru），6322，raṣiyyet，6321），其中国王拿去了“这是给我带来幸运”（ḳutaḍsu）的手杖；还有“遗言”——觉醒的门徒也是一样。

在这里，最值得称赞的是智慧和美德的遗产，无论是在语言里还是在明确的人物身上都有所表现（或就人物来说如贤明和遗言）。同时，作者还把《福乐智慧》看作是永恒的遗产（113，6506行）。

作为宫廷最高御臣的优素甫，在他年迈之际，对今世和来世产生了幻灭（见著作的最后三首颂歌），向往隐居生活（6570行及其后）。他同自己著作中所描述的冲突一样遭受着折磨，因此在劝诫的过程中，他打破了这种形式的传统界限。特别是在第二部分，在政治家贤明和苏菲派苦行僧觉醒之间的对立与统一方面，优素甫进行了戏剧性的描述，这在伊斯兰文学中是独一无二的。

在古典伊斯兰文学作品中，苏菲派和政治家是站在对立面的，他们的冲突在戏剧上的描述是非常丰富的。必须承认，《福乐智慧》几乎很难属于戏剧范畴——甚至不能看成是柏拉图式的对话。它太平静，太正规。另一方面，尽管枯燥的比喻甚多，但表面平静掩盖下的戏剧的紧张情节还是非常明显的：国王急需侍奉他的人，反对虔诚的苦行僧的愿望——只愿祈祷真主；兄弟渴望他的兄弟加入他的家族，和整个社会一起分享他的美德，反对真主的朋友只愿单独同真主一起生活；社会需要完成公共的和家庭的责任和义务，反对只顾自己精神需要，脱离同世间的一切关系，把自己寄托于来世的思想。

在这些不同类型的人身上反映出了不同的世界观。贤明认为：真主赐予这个世界如此快乐之事（阿拉伯语：ḥalāl），意思就是让我们去享受，真主制定的法规用以制约人与人之间的关系，意思是我们应过上大同生活，把这些要求付诸实施；真主创

造的天堂和地狱，意思是他要使人们面对邪恶的风险，在现世社会中面对生活的责任。还有——尽管这一点不十分明显——人需要别人的帮助，因为人是政治动物，意思是独居是不明智的，不利于健康，说得再严重些，是不人道的。

而与其相反，觉醒认为：真主创造今世作为来世的试验场，是亚当子孙们的监狱；但同样，它还给人们提供净化自己心灵的台阶，因此在他去世后，可赢得一些荣誉。如有可能，在这一生中它还将成为连接创世者的通道。其它的一切都是虚幻的。

在《福乐智慧》中，运用对话形式使冲突达到了满意的效果。苦行僧认为，政治家并没有对国王和人民尽到他的责任；而政治家则说苦行僧是在唱高调。觉醒，远离今世统治的威胁（一些学者已在书中解释了他的作用），提供了另一个世界的目标和理想，如果没有这些，统治者的生活就是一片空白。在国王出面的情况下，"兄弟们"最后和解了，这说明了伊朗——伊斯兰在管理国家这一传统主题中最常见的一种观点：公正的君权和完美的宗教是孪生兄弟，生于同胞，不可分离（见前"劝喻"，英文原版第7、9页）。

按照典型的伊斯兰教分法，人生可分为din（"宗教信仰"）和dunyā（"现世生活"）。din一词可用āxixa（"来世"和"冥世"）替代。在《古兰经》中din与dunyā词义正相反。在伊斯兰教义中（《古兰经》2:86/80，87:16），dunyā一词被当作贬义的dawla（"现世统治、皇权和帝王之命运"），这一词义也许是来源于波斯语jahān的多义词，有一种伴随着的贬义的意思。历史上这一词用于指那些七、八世纪不满倭玛亚王朝的统治，而成为非法统治者的虔诚的穆斯林。因此，伊斯兰劝诫文学的重要作用就是要重新恢复dawla其应有的地位，成为din一词的"孪生兄弟"。到十一世纪，当哈里发已不再拥有政治权力，苏丹对国王的统治已不再具有宗教制约权时，逊尼派作者如阿勒·安萨里

和优素甫·哈斯·哈吉甫感到重新把din和dawla/dunyā这两个词统一和协调起来是非常重要的。

《福乐智慧》的最突出的特点是把现世的、政治的和社会的主题交织在一起，这主要是仿效劝诫这种传统形式；同时又把精神主题和个人心灵的拯救结合在一起，这主要是借鉴了苏菲苦行僧的传说。即使觉醒，一个坚持认为宗教信仰和世俗生活势不两立的人（5311及其后；见上面"古兰经及圣训"，英文原版，P17），也不得不在他的死期临近之即（见前面"苏菲主义"，英文原版，P20）同世俗间的智慧交往。即使是国王，"世界的征服者"也为世俗社会存在的空虚而悲哀，并为苦行僧的生活而赞叹（6379—86）。

虽然觉醒在辩论中取胜，[101] 但贤明是整个故事的主人公。当国王接受了觉醒的劝告之后并没有放弃一切，相反他继续自己的统治。而贤明仍继续侍奉他，直到生命的最后一息。因此国家昌盛，人民享受到了美好的祝福（6424行），由此作者插言道，这般优异人士不是人类而是天使（6426行）。

结局是：虽然有辩论和冲突，但双方都承认了对方。觉醒认识到世俗间智慧的作用，就象国王和贤明懂得了觉醒所代表的宗教价值一样。正如优素甫在书中的结尾说的那样（6498行），"此乃信仰之路和今世之路"。信仰和今世可能会冲突，但到头来分析的结果是一个人需要两者共有。《福乐智慧》一书就试图使国王成功地具备两种努力（"两个世界"）。当然，觉醒去世的教训就象在他之前去世的月圆一样，非常清楚。国王不可能依靠宗教信仰统治国家，他只能更多地依靠幸运、公正和智慧，这是国家的支柱。

**版本和翻译**

此书根据拉赫麦特·阿拉特的校勘本翻译而成。[102] 而阿拉特

校勘本则是以三个手抄本为蓝本出版的原文复制本。[103]在附录3中我列出了我采用的版本中可相互替代的词，这些词在书中的意思不同。[104]在阿拉特的版本中，包括了很少的诗体，这些都在正篇的注释中翻译过来了，但这一点被认为是不合乎逻辑的。·

开罗本（缩写词C）仅仅包括这部书中的最后两篇（6521—6604行）在其它版本中尚未发现的颂词。毫无疑问这是优素甫的作品，但它同《福乐智慧》又无直接联系。同附录1相比，后者被看作是近期的翻译作品。最后的第三首颂词（6605—45行）是在维也纳版本中发现的，维也纳版本缩写词为（A）。〔不幸的是，费尔干纳版本（缩写词B）在6232行诗结束之前残缺不全了〕。第三首颂诗概述了正篇中智慧和来世的主题，同时还涉及到这部书中的材料（6623及其后），因此今译本中也把此篇算作书中的一部分。

这三首颂诗自成一体，和其它篇章有不同的特点：

1.韵文：书中采用单韵体形式比双韵体形式多。*

2.韵律：前两首颂诗比正篇中所引用的完整的塔卡里甫格式的变体要多。如：

正篇和第三首颂诗V--V--V--V-

前两首颂诗　　　V--V--V--V--

3.词法和词汇。在正篇中有几点特征未发现，在第二首颂诗的韵律中-ayin的用法多于-ayi的用法；[105]在词汇方面，如词组Ķeyik tagi（6570，6617），在这儿翻译成“无羁的羚羊”（而在5375的诗行中为tagi）；Köpek一词意为“狗”（6601，译为“杂种狗”）更是如此（例如：5379，6194，6364—66，通常指猎犬）。

---

*中译者注：单韵体形式，又译为“哈斯达”；双韵体又可译为“玛斯纳维体”。

另一方面，颂诗和正篇也有共同的特点，包括大量的词汇和语言特征以及感情的表达方面。“哀叹青春已逝和老年的到来”（第一首颂诗中），在正篇的序言的后半部分中也有同样的表述（363—75行）；关于此题目，月圆在他病床上说的话（1098及其后）和当贤明为其过去的生活忏悔时（5637—43）所说的一番话，都同颂诗中一样。“论世道”（第二首颂诗的主题）在著作结尾部分的重要论述中也有（6451—94）。

由此可见，没有理由怀疑这两首颂诗出自优素甫之手。然而无法解释的是，优素甫是否想把他们包括在这部著作的正篇里，同样也无法肯定，是不是开罗本（或复制本）的手抄者自己决定这么做的。

这部书的另外两篇附加的序言系后人所做，故收入附录2中。诗体序言（77行），大约在《福乐智慧》之后的一个世纪写成。散文体序言，是对诗体序言的概述（其它版本中，散文体序在前，诗体序在后〔除了B版之外〕；然后是章节目录，最后是著作的正文）。

诗体序的作者知道，这部书是传统的劝诫主题，但在序言中仍把觉醒所代表的形象译为知足（66行：ḳanā‘at ve‘afyet；71行：ḳanā‘at），这一定是因正篇357行的误读造成的。优素甫已明确说明，觉醒这一人物代表着“来世，人的末日”（‘āḳibet）。即使这样，版本（B）中仍有把它误读为“幸福”（‘āfiyet）的。同样，诗体序的作者一定也误读成‘āfiyet，然后用重言法*将其扩展成为ḳan‘at ve‘āfiyet（韵律缩短了）。而散文体序的作者仅留下了ḳanā‘at（30行）。

另外还有一个问题，但并不严重，书中出现的作者保护人的

---

* 中译者注：重言法（hendiadys），语言学概念，指用连词连接两名词以代替一名词及一形容词的修饰法。

名字在正篇中（88行）被译为桃花石·乌鲁格·布格拉汗。在诗体序言中（60行）被译为桃花石·卡拉·布格拉·哈拉汗。散文体序言中被译为简称桃花石·布格拉汗。

诗体序言的作者还为其它三个主要人物所代表的形象赋予了与突厥语抽象名词相等的阿拉伯或波斯语名称（64行及其后）。最后我们还发现诗体序言中的两行诗（70，77行）在韵律上有些减弱。

约翰逊博士说过："翻译不同于作者，超越作者不是他的义务"。我的目的在于使其连贯，易于阅读。散文的逻辑不同于韵文；现代英语散文的优点不及中世纪突厥语的韵文优美。因此我未省略任何与优素甫所要表达的意思有关的内容。但我毫不犹豫地省略了一些不连贯的句子；有时逐字逐词替换，甚至是整句替换；缩短优素甫写的冗长的句子，扩展他的一些令人晦涩难懂的地方。为了这样做，我避免使用一些使读者感到困惑的插入语和括号。例如一些没有明确目的的用法，象翻译2715行过程中括号中的字："血染战刀（红）能使国君夺得社稷，挥毫濡（汁）能使国库金银充溢（文学喻意：金银满库）"。以我的观点，书中一些暗示的附加成份，与其让读者感到难懂，倒不如尽可能删去。同样我们在书中多次读到这个句子：人们在普天下的财富中最后只能带走两块白布。在第一次出现这句话的1238行后，我加上了"裹尸布"并打上了括号。

在翻译四行诗的过程中，尽管原文只是在韵律方面（韵律为aaba）有所差异，但我主要想把它同其它篇章区别开来。为此我在翻译过程中，一方面要始终忠实于原文，另一方面又必须放得开。对优素甫的作品中某些双关语，在译文中我做了一些说明，另外在译文的注释中也做了说明。注释很少，主要包括对《古兰经》的注释和一些穆斯林读者非常熟悉而西方人却感到陌生的东西。

〔英译者序言部分的注释〕

1.W·巴尔托里德：《‹福乐智慧›中的布格拉汗》，BSOS 3（1923—25）：151—58。

2.EI²：《伊烈可汗》（包斯威尔斯）；O·普里恰克：《Von den Karluk zu den Karachaniden》，ZDMG101（1951），270—300。

3.《突厥语方言纲要》（Diwān Lughāt al-Turk）。正在出版中的喀什噶里的著作英文版（第一部分：Duxbury，Mass，1982）。

4.参见E·伯恩鲍姆的《生活经验指南：最早的突厥语著作‹卡布斯书›？》，载《突厥语研究杂志》1（1977）：3f；《劝喻书》，E·伯恩鲍姆编（Duxbury，Mass，1981）。

5.R·丹柯夫的《前蒙古入侵时期内亚有关智慧和知识的传说》，JAOS 101/1（1981）：87—95。

6.W·K·辛普森编《古埃及的文学》（耶鲁大学出版，1973），182—83，载《玛里噶尔教学》。

7.J·B·普里查德编《与‹旧约圣经›有关的古代近东版本》（普林斯顿，1955），426；时间大约为埃萨尔海顿统治时期（公元前680—669年）。

8.国王=太阳，参见A·M·赫卡特的《国王与大臣》（开罗，1926；芝加哥新版，1970），85，96，139及其后，151，207，279。

9. 1.32—48，援引自H·富兰克富特的《王权与众神》（芝加哥1948），308。

10.富兰克富特，57，150—51，344。

11.《神圣的王权统治》所载G·威德林的《神圣的伊朗王权统治》，见《宗教史研究》……Numen，增刊，4（莱顿，1959），242—57。参见R·芙耶的《波斯遗产》（纽约：Mentor，1966），120；W·克诺斯的《Das altiranische Fürstenideal》（威斯巴顿，1975），多处可见。

12.希腊语aura相当于阿卡德语的melammu，古波斯语的xvarena（新波斯语farr）和阿拉姆语的gadda de malka（见A·L·奥潘希姆的《古代的美索不达米亚》，芝加哥，1964，PP.98，181ff；芙耶，64）。ǰut乃突厥语相对应之词：见A·鲍姆巴希的《Qutlugh Bolzun》，UAJ

36（1965）：284—91；38（1966）：13—43。

13.引自L·K·伯恩的《基督徒国王的教育》片断……Erasmus（纽约，1936），72。

14.引自A·鲍姆巴希的《Kutadgu Bilig Hakkinda Bazi Mâûlhazalar》载于《Fuad Köprülü Armağani》（伊斯坦布尔，1953），72。参见莎士比亚在《亨利五世》中的诙谐描述，3.6:29ff：“命运女神是给人家画成个眼前蒙着布片的瞎子，叫你明白，她是个瞎眼儿；人家又把她画在一个轮子上，叫你明白——意义深就深在这里——她是在变动中，是不定的、无常的、变幻莫测的；她那双脚——你听着——是站在一个石球上，石球滚呀滚呀滚呀……说真心实话，叫诗人形容起来才出色那。命运是一个很好的寓言题材啊”。附加在轮子上的命运这个在西方最普通的象征，显然是波伊提乌（六世纪）的发明；在近东没有发现这样的比喻，只是伊斯兰教中有类似的描写：宇宙半球的旋转，代表命运或前途（参见阿拉伯语：dawr, dahr, dawla, falak, dunyā，波斯语：Charx，等）。

15.关于这一点见S·D·高依台恩的《伊斯兰史和伊斯兰制度研究》（莱顿：Brill，1968），200ff，最典型的例子是十一世纪法蒂梅德的劝诫，收在卡迪·阿勒·努曼的《伊斯兰支柱》中（G·萨林格：《穆斯林世界》46〔1956〕，26—27）：“难道你希望命运的变换，把你从他的权势下转移到别人的手中？……。没有什么能比受尽苦难以忍受的压迫而失去真主的恩宠并加速激起他的反感更容易的事了”。

16.M·博尔塞，《致汤萨尔的信》，《罗马东方丛书》，38（罗马，1968）。

17.A·克里斯坦森《La légende du sage Buzury-mihr》，载于《东方人传》挪威8（1930）：97—98。

18.米斯卡瓦赫（1030年），《al-Hikma al-khālida‹Jāvidān Khirad›》，‘A·巴达维编（开罗，1952）。

19.费尔多西的《王书》，Mohl编，4:364ff，根据克里斯坦森，120—21；《Jāvidān Khirad》，33。

20.克里斯坦森，104f。

21.关于这一传说最著名的著作是《Arthashastra of Kautilya》，于公元前321年为莫尔亚王朝的缔造者而著。莫尔亚王朝是印度历史上第一

个政治和军事集权的国家；即亚里山大的侵略和希腊在西北部地区建立统治政权而引起暴乱之后，他们的政权成了社会的象征。《Arthashastra》转过来又受到了希腊和波斯的影响，特别是在提高皇权和精心建立完整的官僚政治方面。

22.在举行宗教仪式时，伊本·阿勒·穆卡法强烈要求哈里发在他的统治中建立统一的宗教法规和在军队中建立同一的教育体系；这个建议一直没能实施，直到十一世纪塞尔柱人在逊尼教的鼓动下企图将他们的势力扩展到整个穆斯林世界，这项建议才得到采纳。见高依台恩的《研究》，149—67。译文：Ch·佩拉特的《Conseilleur ducalife》（巴黎：Maisonneuve，1976）。

23.译文：J·赫拉威兹《伊斯兰文化》4（1930）：171—98，331—62，487—530；5（1931）：1—27，194—224。

24.译文：Gh·佩拉特《Le livre de lacouronne》（巴黎，1944）。

25.见上注释18；见W·B·海宁《Eine arabische Version mittelpersischer Weisheitsschriften》，ZDMG 106（1956）：73—77，翻译：M·S·可汗《The Jawidan Khirad of Miskawaih》载《伊斯兰文化》35（1961）：238—43。

26.这种文学类型的例子：C·E·包斯威尔斯的《早期阿拉伯的劝喻文学：塔赫尔·迪胡·里·亚美南给儿子阿布都拉的书信》（206/821），JNES 29（1970）：25—41；M·纳基姆的《The Pand-Nāmah of Subuktigin》，JRAS，1933，605—28。

27.阿勒·马瓦尔迪《Nasihat al-Mulūk》写于450/1085；未出版（见GAL 1：483）。

28.G·里查特《Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel》（来比锡，1932；再版：纽约，1968）；A·H·达乌德《回历二世纪至六世纪间的阿拉伯和波斯劝喻文学的比较研究》（未出版的哲学博士论文，伦敦，1965）；E·I·J·罗森萨尔《中世纪伊斯兰教的政治思想》（剑桥，1968），62—83；H·布塞《Fürstenspiegel und Fürstenethik im Islam》，布斯坦 9/1（1968）：12—19；A·K·S·兰姆博顿《伊斯兰劝戒》载《La Persia nel medioevo》（罗马，1971），419—42〔Accademia Nazionale dei Lincei，quaderno 160〕。

29.见R·丹柯夫《军队指挥官的动物性格》，JTSI(1977)：95—112。

30.译著：R·列维《劝诫》（纽约，1951）。

31.译著：H·达克《政府书》（伦敦，1960；第二版，1978）。

32.译著：F·R·巴格烈《安萨里的〈国王劝喻书〉》(牛津，1964)。

33.见上注释28，同样见A·K·S·兰姆博顿《中世纪帝王统治论中的公正》，载于《伊斯兰研究》17（1962）：91—119。两个奥斯曼例子：A·提偕《穆斯塔法·阿里向1581名苏丹的劝诫》，第一部分（维也纳，1979），W·L·沃诺尔特《奥斯曼帝国的管理：致大臣和统治者的劝戒之书》〔Sari Mehmed Pasha《Nesaih ül-vüzera Ve'l-ümera》C.1720〕（普林斯顿，1935）。

34.关于这一点主要是区分"荣誉之高位"和"庭院"(l)，分别代表有身份和无身份的统治者居住的地方（262—63，614，844，2253）。见本人在《蒙古入侵前有关智慧和知识的传说》一书中的论述，JAOS101/1(1981)，91—92。

35.关于这一主题的全面论述，见H·伊纳尔希克《〈Kutadgu Bilig〉de Türk ve Iran siyaset nazariye ve gelenekleri》，载《Reşid Rahmeti Arat Için》，（安卡拉，1966），259—71。根据伊纳尔希克的观点，在突厥传说中，统治者并不是因自己的高尚大度而简单地实施公正（伊朗人观点），他也是受到一系列法规和法律（törü）的约束这样做的。问题是《福乐智慧》中是否存在这种差别，《福乐智慧》中törü是Könilik的同义词，意思仅仅是"公正"（例如：355，800，2058〔《公平的领域》中伊纳尔希克的论述，第263页〕，等）。还有，统治者在他执政期间可以制定好的法律，也可制定严酷的法律（1456—61）。再见M·格林纳斯琪《La monarchie Karakhanide de Kachgar et les relations de de'pendance Personnelle dans le〈ķutadğu Bilig〉……》，载《Recueils de la Societe' Jean Bodin》20（1970）：515—626。

36.他写信给亚历山大："以你的慷慨大度赢得高贵者的爱戴，以你的公正廉洁赢得百姓的拥护"。D·古塔斯《阿拉伯译著中有关希腊智慧文学》（新Naven，康乃狄克，1970），P.183。

37.F·罗珊萨尔《论伊斯兰艺术和文学论文四篇》（莱顿，1971），P.10参见P.16：柏拉图所描述的漂亮的容貌和高尚的品行是亲密的伙伴

（参见《福乐智慧》2216）。还有注释：〔亚里士多德〕："无家无子的人死后断了后嗣，后继无人，声名杳然"（Gutas，187；参见《福乐智慧》3375）。

38.F·罗珊萨尔《根据阿布勒·法拉基·伊本·阿塔依伯的‹Tabula Cebetis›的象征主义》，载《Recherches d'Islamologie……AnaWati et……Gardet……》（Louvain，1977），281。

39.O·阿尔博兹《Der Dichter des in vigurischtürkischem Dialect geschriebenen Kuktku bilik……ein Schüler des Avicenna》，载于《Archiv für Geschichte der philosophie》n.s.7(1901)：319—36。

40.出处同上，328。

41.《Adab al-Dunyā wa-l-Din》，M·阿勒·萨喀著（开罗，1393/1973），20f。

42.现在我放弃先前的观点，说贤明这一人物代表哲人国王和法律制定者的智慧。根据穆斯林新柏拉图主义者（著名的人物有阿勒·法拉比和伊本·西纳）的观点，智慧已在先知本人身上完美地体现出来了；因此，对于贤明的解释（ögdülmiş）明显地是从穆罕默德的名子翻译而来。（ög-意思是"称赞"，但ög还有另一层意思是"头脑"）。优素甫仅仅把它解释为知识的代表者（356）。贤明"代表"穆罕默德这一观点是由S·察合台提出的)，《‹福乐智慧›中的贤明》，载于《Türk Kültütü》98，Alalik 1970，107）。F·罗珊萨尔写道（1978年1月29日私信）："我现在丝毫也不怀疑'贤明'有可能是穆罕默德或艾哈麦德的译名，但是我仍然怀疑，即使他被认为是哲学家，但在一系列事物中相对来说他所起的作用是否要比先知穆罕默德所起的作用小。也许是一些异教徒极端主义者使穆罕默德占据了整个《福乐智慧》"。

43.H·万别里《Vigurische Sprachmonumente und das Kudatku Bilik》）来比锡，1870）；W·拉德洛夫，《福乐智慧》。《Facsimile der uigurischen Handschrift der K.K. Hofbibliothek in Wien》（圣彼得堡，1890）；W·拉德洛夫的《Daskudatku Bilik des Jusuf Ghass-Hadschib aus Bälasagun》：Teil I：Der Text in Transcription.Teil IIText und übersetzung nach den Handschriften Von

Wien undKairo（圣彼得堡，1891，1910）。

44.R·迪沃尔克斯《优素甫·哈斯·哈吉甫和〈福乐智慧〉》，《穆斯林世界》51（1961）：299。

45.S·察合台《Kutadgu Bilig'de Odgurmiş'in Kişiliği》，T-DAY-Belleten，1967，39—49。参见迪沃尔克斯，303；鲍姆巴希的《Köprülü Armağani》，p.75；I·卡菲苏厄鲁《Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri》，《Tarih Enstitüsü Dergisi》1（1970）：1。

46.我将以无可辩驳的形式证明这一论点。察合台自己承认（"贤明"，107），只是在她的论贤明的文章发表后，本音教授建议她 ögdülmiş=Muhammad；虽然她接受了这些建议，但仍有保留意见，因为当贤明寻求到觉醒的劝告并试图"忏悔"时所表现出的悲观和厌世的态度仍然是个问题。察合台的观点认为，伊斯兰教是整个今世的，把来世看作是同真正的伊斯兰精神相反的异端邪说。

47.《觉醒》46。

48.也许察合台最有意义的观点是（出处同上。45）觉醒的圣徒"遗言"的名字代表Kun gah vo，藏语相对应的词"阿难"，佛陀的圣徒。但她并没有解释优素甫或他的读者怎样才能知道有关此说的情况；她也没有证明，这个名字有喻意，而且必须把整部著作作为一个整体结构从上下文中去理解其喻意（见本书序言中"著作的分析和说明"一节，P30）。

49.例如：《Jāvidān khirad》中博索尔米赫的劝告，29。〔苏格拉底〕也认为："人生的旅程只有三天"（Gutas，115；参见《福乐智慧》3605及其后）。在兰格兰的《支柱般的庄稼汉》中，圣妇在"愿望"第一次做梦时就告诫他（J·F·古德里奇译，企鹅丛书，1959，33）："不要相信肉体。因为肉体的激情来自尘世，而尘世是出卖你的谎言。肉体和魔鬼一起纠缠着你的灵魂，向你的心灵抛售恶言。我给你善意的忠告，你必须谨慎行事"。（参见《福乐智慧》3589-90）。

50.见$EI^2$，论文《Bilawhar wa-yūdāsaf》（D.M·兰格）。

51.引自D·M·兰格《巴拉瓦尔的智慧：关于佛陀的基督教传说》（纽约，1957），19。

52.E·里哈特塞克的译著《国王之子和苦行僧之书》。JAAS，1890，

119-55; D·基马里特《Le Livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne (Geneva—巴黎，1971）。

53.D·基马里特《Traces et paralleles du kitāb Bilawhar wa Būdāsf dans la tradition arabe》，BEO24（1971），132。根据基马里特的观点，神秘主义并不在其内容，而是在于气氛——一位遭受迫害饱尝痛苦和折磨的虔诚教徒的故事，一位贤人身处敌人的环境中，晚上乔装打扮去看国王并把教义传授给他，等。

54.有关哈伦·拉西德和他苦行僧的儿子的故事（午夜401；博顿译。5:111及其后）；“浮云贵族”的故事和虔诚的国王（午夜473；博顿译。5:274及其后）。

55.S·M·斯坦恩和索菲耶·瓦尔则的《阿拉伯著作中的三个不知名的佛教徒的故事》（南卡罗来纳大学出版社。1971），22-23。

56.巴迪·阿勒·扎曼·甫鲁赞法尔《Aḥādith-i Mathnawi》（德黑兰，1334/1955），7，168；M·西班尼（804年）《Kitāb al-kasb》，高依台恩引证《研究》，222。

57.甫鲁赞法尔，11。

58.甫鲁赞法尔，9；阿勒·苏拉米《Kitāb Ādāb al-ṣuḥba》（M·J·克斯特编，Jerusalem，1954），45；阿勒·萨拉吉《Kitāb al-Lumafil-Taṣawwuf（R·A·尼克森编，伦敦，1914，再版1963），12；A·斯琪麦尔引证《伊斯兰教的神秘度》（南卡罗来纳大学出版社，1975），112。

59.阿勒·马基《Qūt al-Qulūb》（开罗，1351/1932），3:38；卡喀乌斯·伊本·伊斯坎达《Qābūs-nāmeh》（德黑兰，n·d），塞伊德·纳费西编，146＝列维的《劝喻》，194。

60.甫鲁赞法尔，179。

61.I·古尔德基合《穆斯林研究》，S·M·斯坦恩编，2（伦敦，1971）：355-56。

62.A·基劳姆《伊斯兰传说》（牛津，1924），124；阿勒·胡吉瓦里《Kashf al-Maḥjūb》（R·A·尼克森译，伦敦，1911，1963，再版1959），361。

63.阿勒·安萨里《Kitāb Ādāb al-Nikāḥ》（《Iḥya 'ulūm al-Din》

第6卷；开罗，n·d·），2：38。

64.非常著名的谚语，有时引作圣训。

65.《阿勒·安萨里论兄弟间的责任》（M·赫兰德译，伦敦，1975）46，51。（参见《古兰经》49：9）

66.甫鲁赞法尔，112。203-5；斯琪麦尔，107。

67.甫鲁赞法尔，11，阿勒·苏拉米《'uyūb al-nafs wa-mudāwātuha》，E·科尔博格编（Jerusalem，1976），91。

68.甫鲁赞法尔，108。

69.M·J·克斯特《梦的解析：伊本·屈底波的尚无人知的手稿〈'Ibārat al-Rū'yā〉》，《以色列东方研究》4（1974）：100。

70.阿布·哈廷·阿勒·塔瓦西迪《Kitāb al-Imtā' wa-l-Mu'ānasa》（A·阿明和A·阿勒·扎廷编，贝鲁特，3卷，n.d.），1:15。

71.甫鲁赞法尔，121（献给阿里）。

72.阿勒·安萨里《Kitāb Dhikr al-Mawt-wamā b'adahu(《Iḥyā' ulūm al-Din》第40卷；开罗，n.d.），4：450。

73.斯琪麦尔。37，阿勒·萨拉基引证，199；参见阿塔《穆斯林圣徒和神秘主义》（A·J·阿尔博里译，伦敦和波士顿，1966），71。

74.阿勒·萨拉基，39，1.14，见斯琪麦尔，428；和圣训（甫鲁赞法尔，186）："世界复活之日就象一个妖怪出现了"。又见安萨里的《国王劝诫书》。34。

75.斯琪麦尔，112—13。（再见A·斯琪麦尔的《Nur ein störres Pferd》，《Ex Orbe Religionum：Festschrift Geo widengren》，莱顿，1972）。

76.安萨里的《国王劝诫书》，87。

77.M·史密斯《近中东早期神秘主义研究》，（伦敦，1931），237-38，参见斯琪麦尔，39-40："拉比亚已考虑到《古兰经》的圣言，真主的爱先于教徒的爱：'真主爱他们，他们爱真主'"（5:59）。

78.斯琪麦尔，127，阿勒·萨拉基引证，62。

79.阿勒·萨拉基，3，11。M·史密斯译，载《研究》，160。

80.《苏菲派信条》A·J·阿尔博里译（剑桥，1935），11。

81.《穆斯林圣徒和神秘主义》，167。

82.出处同上，181。

83.出处同上，57-60。参见阿勒·胡吉瓦里的《Kashf》，98-100；安萨里的《国王劝诫书》，20。

84.见例子，M·史密斯《研究》，132，139，162。

85.《苏菲派信条》157。

86.阿勒·胡吉瓦里《Kashf》，351；参见《穆斯林圣徒和神秘主义》，281-82。

87.《Kashf》，295；参见斯琪麦尔。107。

88.《Kitāb manāzil al-sā'irin》，博里斯尔编（开罗，1962）；参见阿尔博里的《剑桥伊斯兰史》（剑桥，1970），2:618。

89.斯琪麦尔。382；甫鲁赞法尔。81。

90.A·J·阿尔博里《苏菲主义》（竖琴师火炬书，1970），40-41。

91.F·皮特斯《安拉的共和国》（纽约，1973），413。

92.见例子：在阿勒·萨拉基的著作中的警告，417ff。

93.《Al-waṣāyā》，阿布都·阿勒·卡德尔·艾哈麦德·阿塔编（开罗，n.d）65。阿勒·穆哈希伯死于243/857。

94.《Al-Risāla al-Qushayriya，二卷，（开罗。1385/1965），1:276。

95.（开罗，1387/1967）。3:282-311。

96.伊斯兰文化中这一问题的后来影响，见D·马哥里澳斯翻译的"《伊本·阿加兹的魔鬼的欺骗》：指一种用来欺骗苦行僧和信徒的魔鬼"。（《Talbis lblis》的第九节），《伊斯兰文化》10（1936）：339及其后。

97.见R·丹柯夫的《论喀拉汗王朝文学的实质》，JTS4（1980）：27-35。

98.拐杖（阿拉伯语：'aṣā）和皮水袋（阿拉伯语：rakwa）是伊斯兰教游方僧必不可少的东西；见斯琪麦尔，235。

99.安萨里的《国王劝诫书》，38。

100.圣训注解："当阿丹的一个孩子死去时，他停止了一切活动，只有三件事未放弃：永恒的遗产，对人类有益的知识，在他死后祈求保佑他的虔诚的儿子们，"（J·斯蒂芬森《Ḥadiqatu'l-Haqiqat……Sanā'i的第一部著作》，Calcutta，1910，P.×××）。

101.这一点非常清楚(见5397及其后)；鲍姆巴希所说的(《Köprülü Armağahi》，73)："经过激烈的争论之后，没有迹象表明哪一方取胜"的观点是错误的。另外鲍姆巴希的又一说法也不正确，他认为书中的两个对立面是"信仰"和"德行"——这些是此处并未提到的理论范畴。而依我们的观点，斗争的双方是虔诚的隐士(ʿuzḷa)和社会的支持者(muxālaṭa)；或者从另一个角度说就是宗教和现世的斗争。

102.《福乐智慧I》：麦汀(伊斯兰坦布尔，1947)。又阿拉特现代土耳其语译本注释：《福乐智慧Ⅱ》：译文(安卡拉，1959)。再版：译文(安卡拉，1974)。

103.《福乐智慧》复制本：维也纳本(伊斯坦布尔，1942)，费尔干纳本(1942)。埃及本(1943)。

104.进一步的论述见R·丹柯夫的《关于〈福乐智慧〉的原文问题》，JTS3(1979)：89—99。

105.在MSB中偶尔出现过—ayi(例如：3759，3996)。除了-ayin我们还发现了-ay(例如：560〔B〕，1033，2033〔B和C〕，4172〔B和C〕)。

106.有两个双关语没有指出来：ilig"国王"，elig"手"(例如：598，1607，2181，2269，2757，2789，等)，和köni"正直的，公正"，küni"他的白天，他的太阳"(2186，2512，2757，2789，等)。

**〔英译正文部分的注释〕**

1.参见《古兰经》2:117，3:47，59，等。

2.双关语：ḥakk al-yakin"无可置疑的真理"(参见《古兰经》56:95，69:51)，yakin"接近的"。

3.参见《古兰经》33:46/44。

4.参见《古兰经》21:107。

5.参见《古兰经》33:40。

6.先知同阿布·伯克尔之女阿以莎和欧麦尔之女哈福赛结了婚。奥斯曼先后同先知的两个女儿鲁卡亚和乌姆·库勒苏姆结婚，先知另一女法蒂玛为阿里之妻。

7.太阳在双鱼座中是从二月十九日到三月二十日，在白羊座中是从三

月二十一日到四月十九日。

8.克劳森认为是“蓝灰色的鹤”（ED714）。

9.根据喀什噶里的观点，是一种白足的乌鸦；而克劳森认为是一种乌鸦（ED423）。

10.第81行（仅A）：“此时此刻，世界环顾自己的衣装，无比欢欣”。

11.第111行（仅A）：“父亲的声望、地位由儿子继承，愿它们能增长（？）千倍”。

12.洛克曼：有关前伊斯兰阿拉伯人长寿的传说。

13.参见G·克劳森译本的这一章《早期突厥语天文学词汇》。UAJ35（1964）：355—56。

14.双关语：sevit“维纳斯”，Sevük“可爱的”。

15.摩羯座、宝瓶座和双鱼座在夏季几个月中是在夜晚空中最突出的。

16.第147行（仅B）：“如今再让我来讲一讲人类的荣耀之事，那就是智慧和知识。”

17.双关语：bilig“智慧”，bil-“知道”，ig“疾病”。

18.第191行（仅B；参见204）：“博学的智者，如果我羞怯地表示歉意，请现在莫皱眉头。”

19.或者有可能是“堕落之人会被清除出去”，读作eslür（苔孜江31）。

20.在《王书》中，法里顿继承了扎姆希德的荣耀地位，并打败了邪恶的篡位者扎哈克。

21.在《王书》中，阿芙拉西亚普是土兰人的将军，也是伊朗人的主要劲敌。喀什噶里认为神话传说中的人物阿里甫·艾尔·同俄就是阿芙拉西亚普，Khāqān王朝的缔造者。

22.萨珊王朝统治者胡斯罗一世（531—79）。见EI²。《艾诺希尔旺》参见安萨里的《国王劝诫书》（F·R·C·巴格列译。牛津，1971），P.55：“新时代的国王艾诺希尔旺，他在公正、平等和（有能力加强和巩固）纪律方面超过了他以前的所有国王……〔我们的先知〕为他的时代感到骄傲说：‘我生在一个公正的国王统治的时代。’”

23.以恶治恶。参见5505，5548，5948；还有893，等。

24.第298行（仅A）：“请听，这句话说得多好：无智无知的人，前程无望。”

25.第300行（仅A）：“如果一个人有了智慧，无论他是谁。都会尊贵，如果一个人有了知识，无论他是做什么的，都可任君王。”

26.在这种背景下是阿拉伯语‘aql’知识、原因”，同根词象‘iqāl，‘uqla“困境”。

27.B有“五十”。

28.根据分析猜测，阿拉特没有解释çergüi和çergüle的区别。克劳斯联想到“哀悼”和“哀悼者”或同类型的词（ED429）。拉德洛夫提出“释放和释放者”（WB3：1972）；在DTS144，155中也有。苔孜江38，读çez。

29.参见《古兰径》1:4-7/3—6。

30.B用“我的手写”代替了“让我的嘴动起来。”

31.第472—73行。手抄本各不一致，译著提出依据。

32.第478行（仅A）：“须知离乡背井，困难重重，多少男儿在异乡受尽苦楚。”

33.这句话仅在A中（578行）。

34.双关语：yaru-“使明亮”，yara-“使合适”，yaḳin“接近”，yaḳinlik“满怀信心的保证”。

35.第726—27（仅C）：“获得幸运的人啊，要小心谨慎，遇到坏事时，要远离污垢。只要洁身自好，循正道而行，幸运的缰绳将握在你手头。”

36.双关语：tapuğ“服务”，tapi“高兴”。

37.双关语：ḳiz“少女；罕见的”；az“貂”；很少发现。

38.四行诗的后两行文学喻意是“人并不罕见（或者是稀少），但仁慈却罕见。知识赞颂真理和公正的人。”

39.在900—906行中对一些双关语作了详细解释：ağ-“登山”，ağlş》“下坡”，agilr“高贵的，困难”，ağiçuz“绫罗绸缎”，uçuz“便宜；容易”。

40.参见《古兰经》56:8—9，90:17—20。

41.双关语：ḳara“黑：一般的，粗俗的”。

42.参见《古兰经》17:44。29:41，等。

43.Shalitha是“一种干药糖剂，用于治疗舌头或嘴的麻木”（R·A·尼库尔森《Kashfal-Maḫjúb》译本，伦敦，1959，8）。Churni是“一种由突厥医生配制的轻泻药”（DLT218）。

44.参见《古兰经》89:24。

45.双关语：ata-“称作”，ata“父亲”。

46.或者，“劝诫”，在B本中读作ötün。

47.关于这一点手抄本中有两个双行诗不合适，第1334—35行：“莫贪杯好色。莫干丑事，否则你将在人世间落下恶名（即丑恶的，有害的）。酒色会赶走吉祥欢乐，酒色给你打开贫困之门”。

48.即“幸运鸟”（参见2764，3010）。

49.即“疾病”（参见1067）。

50.根据伊斯兰信条，做恶者即使在最后的审判之前复活，也要在坟墓中受折磨。

51.双关语：at“名字；马”。

52.见注释40。

53.幻觉和影子：参见《古兰经》24:39—40。

54.在A本和B本中有一行附加的诗句：“这圆帽式的土屋需要修缮，它快要塌了，那么世界就将不存在”。

55.双关语：törü“法律”，turu“他活着的时候”。

56.第1460行（仅A）：“谁若在生前制订了酷法，死后定然会臭名昭著。”

57.双关语：ḳur“地位；腰带”。

58.第1499行（仅A和C本）：“然后他望着儿子长叹一声，说：你要明理，走上正路。”

59.或者“你是一个陷井”，阿拉特读做tor-i，我主张turi“痛恨的”，意思是“厌恶”（参见1706，4553，注释47）。

60.即：世界（参见4720，等）。

61.yoġ：“是指为那些埋葬死人回来的人而准备的饭；一般是三至七天”（DLT506）。

62.双关语：tengsizig“不适当的行为”（以宾格结尾），tengsiz ig

“不正常的病”。

63.第1686行在这一点上似乎同祈祷者在1782行中的解释有关：“对仁慈的真主，我千恩万谢，我将为黎民而完善法制。”

64.见注释59。

65.双关语：ėregü“你肯定会被搜出”，ertėgü“叫他男儿”。

66.telgülüg（这儿意思是“偶然的”）的解释只是一种猜测。

67.这四行诗仅在A本中。B和C本有一种变体1709—10行。

68.或“君王幸福，因其臣民可寻求到幸福”（ED770）。

69.见注释26。

70.第1875行（仅A）：“谁若想得福，须勇肩重任，肩负重任者，定获善缘”。

71.身体的七个分支是（波斯语haft andām）：头、胸、腹、两只手和两只脚。

72.双关语：bagirsaḳ“忠诚的”，bagir“心”（文学喻意“过着某种生活的人”）。四行诗是这样解释的：“知识之人非常称赞忠诚的人。忠诚对于人是最宝贵的，如你找到忠诚之人，把他留在你的生活中。这样智慧和知识将时常教导你”。

73.在阿拉伯字母中有这类文字游戏，其中不出现元音。

74.双关语：ög“头脑，知识；成熟”，ög-“赞扬”。

75.见注释41。

76.双关语：saḳiş“清算帐目”，saḳiş“精明的生意。”

77.根据《古兰经》的注释68:1和85:22。

78.或有可能是“有条理的”（苔孜江31）。

79.双关语：al“狡猾的，黄色”。

80.“马扎里姆时代”——由苏丹或他的副手统管的世俗法庭“为纠正错误”而设，不同于民事法官掌权的伊斯兰教法法庭。

81.见注释72。

82.双关语：iç-“喝”，iç“心”（文学喻意“内部”）。

83.第2673行（仅A）：贤明回答如下：“啊，陛下，让我仔细向陛下禀告”。

84.“计算的”译成elig saḳisi，同阿拉伯语ḥisāb al-yad“数字计

算”有关。“几何学”译成hendese Sakisi，很可能是从阿拉伯语的hisāb al-hind“利用印度数字计算”拼凑而来的。见EI²，“hisāb al-‘akd”和“ilm al-hisāb”。

85.本版有些问题。阿拉特的复制本的译文是不太确切的。参见DTS12（接着C）：“它就象一条小溪劈开了七重天，但它无法区分年月的算法”。苔孜江，58，认为应读作biçim（ED295：biçim），而不是seçim，这样最后一行的意思应该是：“把地球和山脉分割成块。”

86.见注释71。

87.双关语：açig“礼物；酸的”。

88.双关语：ésiz“视觉；邪恶的”。解释不一定确切。

89.解释不一定确切；“高地”据猜测可能是yiz（见ED976）。苔孜江，75，认为读作tiş，并解释为：“如果国王欣赏这些，他们会加倍（为某种愿望）服务”。（但是tiş hil-“做牙”肯定是波斯语dandān kardan的直译语，意思是“妨碍，保护，离开，恐吓，压迫”〔Steingass〕）。

90.双关语：temür“铁”，tamur“静脉”。

91.参见《古兰经》55:5/4。

92.参见《古兰经》3:40/35，22:18，等

93.双关语：bagirsak“同情，怜悯”，bagir“心”（文字喻意“过着某种生活的人”）。

94.这一章的题目在抄本中没有发现。

95.仅C本（第3313行）。

96.译文比平时更自由些，但一部分是根据猜测而来。

97.对这一节的解释不确切。

98.双关语：ata“父亲”，ata-“叫”。

99.明显的是一个双关语，意思是：yagi“敌人”，yas“损失”。

100.解释不确切。

101.说明抄本中这里有一行或更多的诗句遗漏。

102.双关语：evin“粮食”，ev-in“居住地”（加所有格和宾格词尾）。根据伊斯兰信条，“禁食的食品”是小麦。在A和C本中的3523行这样写道：“真主厌恶的，魔鬼喜欢，真主摈弃的魔鬼贪恋（即阿丹-？）”B本中还漏掉了3522行。

103.参考资料由法拉奥提供；见《古兰经》26:29/28，28:38；参见4712行。

104.第3534行（仅A）：“无论是国王还是奴隶，无论是好人还是无赖汉，她都不管”。

105.双关语：ebdal“圣徒”，bedel“交换”。

106.用右手的三个手指吃东西是先知伊斯兰教规的一部分。

107.根据伊斯兰法，性交后需沐浴，以重新恢复宗教仪式的纯洁性。

108.这个字被译成“股”，但有可能是“偶象”的意思（参见3753行）。

109.第3647行（仅A）：“请你再仔细听一听这一点，它是知识、智慧的典范”。

110.第3660—61行在这儿出现不太合适：“请听智者说得多么动听，他慷慨大方，举世闻名：喂，明智而又清醒的仆民，要防患于未然，善保自身”。

111.“喉咙包袱”：成语，指依靠别人来养活自己。

112.见注释1。

113.第3806行（仅A）：“与其企求千人的辅助，不如持身以正，将自己佑护”。

114.参见《古兰经》5:92/93，99。

115.在A和C本中是“十”而不是“千”。

116.第3921行（仅A）：“真主对他亲近，还是厌恶，奴仆自己无从得知”。

117.第3934行（仅B）：“人们说的好人究竟怎样？聪明人啊，请你为我细讲”。

118.双关语：ög“聪明”，ögä“顾问”。参见DLT35。

119.关于这几个官衔和头衔的确切意思还不清楚。阔克·阿尤克作一种贵族封号在第2644行出现过，后又在4142行提到过，根据喀什噶里的观点，这一封号是土库曼村落头人和首领的称呼。据推测，这些官衔可能是反映一种等级制度，Erögi是最高一级。“不同的”（还有4137行）解释是对tengsiz一词，G·道尔弗和O·普里查克都猜测它是tügsin的误读，是低于国王的一般的三品官，根据是喀什噶里也这样认为；可这种推测遭到

了克劳森的反驳（ED487），而被苔孜江所接受。63。

120.双关语：aÇi-“被同情”，aÇim“受到奖赏”。

121.A本中出现了tecik“波斯”一词代替了另一词teşi“贪吃者”。

122.见注释118。

123.这实际上同3413—22行相矛盾（上面，第41章）。

124.ḳaḳ：一种尚未确认出的鸟，在5377行中又再次提起过。

125.Yuč̣ač̣：一种水鸟，在5377行中再次提到过。在DLT中我们发现它同鸭子有关（诗体本118:15=452:4）。

126.下面这一节（第49—61章）中的英语词在Z·埃·格拉和P·J·马格纳瑞拉的《论十一世纪喀喇汗王朝的社会阶层》一文中偶尔出现过，载于《人类》66（1971）:232—38。

127.双关语：ḳara“一般的，黑的”。

128.见注释199。

129.双关语：tükel“总结”，“完美的；受过良好培训的”。

130.或很可能：“如果中国的商队受阻”（如ED464）。

131.或“制革工人”（阿拉特），或“陶工”（苔孜江，49）。

132.如果同3545（上面，第42章）行作比较，那么意思就会很清楚了。

133.见《古兰经》76:8—22。

134.如这一章及下一章，参见R·迪沃瑞克斯的《十一世纪穆斯林论妇女、婚姻、爱情和性》，载于《中亚杂志》11（1966）：134—40。

135.见EI²，文章。“kafā'a”。

136.关于这一章和下一章，参见R·迪沃瑞克斯的《十一世纪中亚有厨师，管家和进餐的礼仪》，载《穆斯林世纪》56（1966）：111—16：还可见M·M·阿珊的《阿巴斯王朝统治下的社会生活》（伦敦，1979），157—64。

137.见注释61。

138.关于这几行的翻译（4599—4600）不太准确。

139.双关语：törü“礼仪”，tör“荣誉宝座”。

140.双关语：ḳal-“剩余的”，ḳal“粗鲁的”。

141.“专供饭后喝的酒叫fuqqā‘。它是用白糖蜜或糖蜜，和玫瑰香水、麝香混合而成的，然后用冰使之冷却。”M·M·阿珊《阿巴斯王朝统

治下的社会生活》（伦敦，1979），111。

142.这些人的身份都在A本中找到了。根据《古兰经》的注释89:6—7，沙达德系阿德人之子。尼穆罗德的故事在《古兰经》21:70和16:26的注释中也做了说明。其它人也都在《古兰经》中提到了(亚历山大大帝被叫做左勒盖尔奈英：18:83及其后)。还可见注释103。

143.参见《古兰经》4:81，132，171，33:3，48。

144.见注释53。

145.喀什噶尔里认为，国王或汗的九条丝绸做的旗子是橙色的（DLT 498。在tūg的词后）。

146.第4964行（仅A）："他侧耳倾听着假寐片刻，沉醉于夜莺的婉转鸣叫"。

147.第4968行（仅A）："旭日喷薄跃出，升腾直上，把一切平川与河流俯照"。

148.第5051行（仅A）："你说心甘情愿来到我面前，可这是怎么回事，请你回答，我勇敢的人？"

149.这一点是根据《古兰经》24:27，61/60而得出。还有，国王同臣民在一起时，需要礼仪，臣民一般先说话；参见582，774，957行（上几章14，17，19章）。

150.第5061行（仅A）："卑者遵从了尊者之言，生活康泰，且有福份"。

151.见注释11。

152.由于忍受的美德，见EI²，文章"ḥilm"。

153.第5281行（仅A：抄本中5280行之前）："倘若歹徒们受罚而不思悔改，想尽办法莫被其沾染"。

154.见注释99。

155.双关语：unit-"离开"（文学喻意："忘却"），u-ni"睡觉"（以宾格结尾）。

156.照字义，"din（宗教信仰）的d和dunyā（世界）中的d"。

157.这一行（5342）仅存于A本。

158.即根据伊斯兰法，一个人的吃饭和穿衣必须得到许可才行。

159.因为有这类尚未确认的鸟类，见注释124—25。

160.译文比其它形式稍有些自由，一半靠译者的猜测，试图模仿原作中的双关语：menî"精液"和men"我"，（在波斯语中也是如此，män"我"，mäni"我一（加表示程度和状态的词）"。有可能这个词在5412行诗中重复过，yurtung（文学喻意"你荒芜的营地"）应该是yurnung（"你的小块土地"）或者是burnung"你的当务之急〔文学喻意鼻子〕"。

161.第5466行（A）："无论怎样贫贱，人不会冻饿身死，看吧，死神终会把生者战胜"。

162.参见《古兰经》3:169/166。

163.第5503行（仅A）："今日应做之事莫待明日，负得明日事出又被耽延"。

164.第5507—8行（仅A）："如果不禁绝坏人坏事，国事便不能得到改善。莫和坏人为伍，小心你受害，要清醒，生活在好人中间"。

165.阿拉伯语的mustaqim"正直的"和qiyāmah"复活"在这种情况下都出于同一词根qwm"起立"。

166.穆塔西博。见EI², 文章"hisba"。

167.双关语：yaḳin"肯定"，yaḳin"附近"。

168.第5644行（仅A）："如今我将回到真主的身旁，为我的罪孽而痛苦哀鸣"。

169.双关语：kéngeş-"商量"，kéngü-"放宽"。

170.第5672行（仅A）："睡了一阵后醒了过来，浮想联翩，再不能成眠"。

171.根据喀什噶里（DLT167），为"黑鸟"（ḳaraḳuş）；另一意思指"鹰"，是由朱庇特而得此名："根据他们，它起飞和落下"（但是和太阳系行星的水星或金星有些混淆）。根据克劳斯（见注释13中所引文章）的解释，"闪光"和"种马"可能指"Procyon"和"Sirius"。"晨鸟"是阿拉特根据sugiç一词翻译过来的，未得到证实；如果不是一颗星，很有可能是夜莺（参见第78行——第四章）。

172.第5697行，还不能十分肯定是5639的对偶句，在这儿并不恰当（A本中省漏了）："华发已如枯草稀疏凋零，胡须变成鹰隼花白的翎

羽”。

173.第5712（仅A）：“趁死神未到，我要修行，一旦死神缠身，修行也枉然”。

174.我把5732—33行排在了5722和5723之间，这样似乎更合适些。关于“意图”见EI², 文章“niya”。

175.参见《古兰经》6:160/161。

176.第5771行（仅C）：“他赐给你声名高位，使你尊贵，为你启开了抑恶扬善的门户”。

177.这一四行诗照词义解释：“世上之事皆为游戏。这场游戏需要什么？不要卷入其中。遵照真主的旨意，就是你最好的服役。如果你不这样做，小心你的脑袋”。

178.双关语：tüz-“清理”，tüzün“仁慈”。

179.阿拉伯语：aḍġāṭ aḥlām，在《古兰经》12:44，21:5中发现的词组。

180.双关语：agiş“向上运动”，agirlik̦“荣誉”。

181.双关语：ak̦i“慷慨的”，ak̦it-“让流动”，ak̦-a“川流不息”。

182.对这一行（6111）的解释可这样：“今世、财富和庶民的情况就是如此，得之不易，得到时国君却残年将尽”。

183.B本和C本都有1132行：“有一位英杰说得更好，他多才多智，博大精深”。

184.在伊斯兰观念中，人是真主的仆人（阿拉伯语ābd）。参见3749，4745等行。

185.关于黑鸟，闪光和种马，见注释171。

186.B本在这一点上突然中断没有了。

187.第6245—6303行（从这儿到第84章末尾）仅在A本中发现了。

188.双关语：ésiz“哎呀（感叹词）；邪恶”。

189.第82—85章的题目是阿拉特自己加的，原本中（仅A）只有84章在第6287行之后。

190.6303行的一部分肯定是遗漏了。它包括：最后贤明给觉醒扫墓；同他的圣徒深谈；接受他兄弟的遗物一根拐杖一只钵和遗言；他回城告知国王这些情况”（阿拉特译本注释P.624）。第6304—51仅在C本中发现。

191.双关语：öglen“醒悟过来”，ögdülmiş“贤门”。

192.C本残缺这一行，从6401重新开始。因此抄本有一段空白。第6352—6400行仅存于A本中。

193.这一行抄本中有残缺。

194.一般as指“貂皮长袍”。（如象鼬一样有害”？）也可能指“鼬”（ED240）；或可能读作es“动物尸体的腐肉”。

195.双关语：meng-i“食物”（词尾加所有格），mengilig“幸福”。

196.双关语：ḳani“哪儿”，ḳan-i“血”（词尾加所有格）。

197.双关语：yavlaḳ“邪恶的”，yavaş“爱好和平”。

198.见4202及后行（前面，第48章）。

199.背后说别人坏话的习气；参见《古兰经》49:12。

200.双关语：ḳaḍḍgu“担心”，ḳatgura-“欢乐”。

201.见注释23。

202.C本残缺此处。

203.双关语：av“游戏”，avin-“取乐”。

204.沙达德的“天堂”是有许多柱子的伊銮，同《古兰经》89:5—6中的阿德人有关。哈依达是阿里，先知的堂兄和女婿，第三个哈里发。鲁斯塔姆是伊朗英雄，是《王书》中的主要人物。关于奴辛·拉万，见注释22。“水渠之人”是《古兰经》25:38/40，50:12中提到的阿夏伯·兰斯人。

205.参见《古兰经》6:83，12:76。

206.参见《古兰经》14:27/32，5:1。

# 《福乐智慧》乌兹别克文译本前言*

〔苏〕K·凯里莫夫
热·努拉赫迈德　译

创作于公元11世纪的叙事长诗《福乐智慧》，是兄弟的突厥语族各民族流传至今的第一部艺术作品，是当时文学语言的共同范例。毋庸置疑，该著作所使用的语言，对当时组成具有辽阔疆域的喀喇汗王朝的所有部落来说，是影响深远的。所以说，那种将这部著作看成是属于某一现代突厥语民族的观点是不科学的，而应将它视为是所有现代兄弟的突厥语族各民族的共同遗产。

从各种学科角度去全面深入地研究这部著作，为澄清在历史科学领域长期存在的未能解决的一系列难题、为解决许多悬而未决的问题、为明确某一抽象观点和得出新结论创造了条件。

这部著作是以其文化及思想历史而著称的。它剖析了人类生活的内容与意义，阐明了人类在社会中的地位、任务和道德观念。不仅如此，还论述了各种象征性人物的特征、任务、世界观、生活规范和建议。

《福乐智慧》最为宝贵的章节是关于突厥语族各民族语言和文学历史的部分，它具有重要的资料价值。

每一个操突厥厥语民族的研究者都认为应当深入地研究这部

---

*因排印技术困难，本文有少量删节。——本书译者

著作的语言特点，并且得出相应的结论。

从这一观点出发，我们认为：论述这部有重要价值的著作的原文标音和对现代乌兹别克语的影响，是摆在乌兹别克民族面前的一项义不容辞的责任，同时我们正在竭尽全力完成这一工作。

这部叙事长诗传世至今的写本（维也纳本、开罗本、纳曼干本）是情况各异的。每一种写本都有其失落的序言、诗行和章节，残缺不全。然而，其中比较齐全的写本是纳曼干本（亦称费尔干纳本），本著的标音和目录以这一写本为基础。因此，我们的任务是以纳曼干本（残缺之处用其它两种写本加以补充）为蓝本，进行整理出版的。

我们在整理本著的标音和目录的过程中，吸收了前人在这一方面取得的成果，其中包括已获得承认的残缺部分。我们的工作自然不可能解决所有的问题，所以衷心地希望专家和读者在这方面给予指点。

在这里，我们向为本书出版创造条件的语言与文学研究所的领导，向协助我们研究乌兹别克语言史的部门的研究人员，向悉心校阅写本和热情帮助我们的语文学博士、乌兹别克斯坦科学院通讯院士T·A·阿卜杜拉赫曼诺夫、A·Л·凯尤莫夫教授、X·C·苏莱曼诺夫教授、C·穆塔里波夫教授和Э·И·福济洛夫教授，并向语文学副博士Ш·舒库洛夫、K·玛赫姆多夫和И·阔什卡尔托耶夫，一并致以深切的谢意。

## 关于《福乐智慧》一书

《福乐智慧》被视为是流传至今的最古老的突厥语文学艺术遗产。这部著作成书于公元11世纪，它的产生有其特定的历史背景。

**著作问世的时代与原因。**公元11世纪是喀喇汗朝的鼎盛时

期。该王朝政权的版图包括自上秦* 至里海的广大地域。这个辽阔而又伟大国家的中心是喀什噶尔（即都城）；而巴拉萨衮（又称虎思斡耳朵）是该王朝北部的重要中心，撒马尔罕（即河中府）是西部的中心城市。在这些规模壮观的城市中，乌兹根成为商业与政治中心，是座居民众多的大城市。在喀喇汗朝时期，科学和文化得到了繁荣发展，有关科学与哲学方面的作品开始问世。这些著作主要是用阿拉伯语和波斯语写成的。治理这样一个具有辽阔疆域的国家并不是件容易的事情。当时统治者的愿望是：建立、巩固和治理在奴隶制基础之上集权的封建国家，调停可汗与伯克之间的各种纠纷。具有百科全书性质的著作于是便产生了，它的内容涉及了治理国家的方法、政策、法律、以及居民的风俗习惯和道德标准等。

这部著作是通过刻画四个人物形象加以论述的。他们是："日出"，象征着公正；"月圆"，象征着幸运；"贤明"，象征着智慧；"觉醒"，象征着知足。在这四位寓意人物形象间所进行的问答与辩论，首先是关于从贫民百姓到喀喇汗朝最高统治者伊列克（国王）的所有阶层的道德、礼节、行为与关系准则的。因此，这部著作具有劝诫含义，它的教育作用是宝贵的。《福乐智慧》是关于道德与智慧的教科书。

**作者及其著作完成的时间与地点**。作者名为优素甫。除此之外无任何可考的资料。关于作者的姓名"优素甫"及其它方面的记载，通过这部著作可得知：赐予他"哈斯·哈吉甫御前侍臣"的官职。由此，优素甫·哈斯·哈吉甫的大名传遍天下。从这部

---

* 据《突厥语词典》的释义："秦"本来分为三部："上秦"在东，是桃花石；"中秦"为契丹；"下秦"为八儿罕。苏联学者认为，"上秦"亦称马秦，指南部中国。我国一些学者认为，"上秦"（即马秦）则指今之和田一带——译者注。

著作的内容来看，优素甫生于巴拉萨衮城，是一位学识渊博、通晓当时一切科学知识的人。

优素甫在其著作中记述了关于他已过50岁近60岁的情况：

三十岁的储存，已被五十岁收走，
六十岁召唤我，我还能干得何事？

篇幅极长、艺术价值极高的《福乐智慧》，是存有13000行诗歌的长诗。作者就完成著作的年代这样写道：

当此回历四百六十二年，
我竭尽全力完成了诗章。
写作此书花费了一十八月，
收集了词语，选择精当。

由此不难看出，作者是在回历462年（公元1069至1070年）完成这部著作的。根据作者记述，如果他是用18个月的时间完成此著的话，那么写作时间当始于回历461年初、或许是在回历462年中或在回历461年中期，到回历462年后期基本完成。由此可以推论，作者是在50多岁完成此著的，他大约生于回历410年（公元1019年）。

作者曾给自己的著作取名为《福乐智慧》。《福乐智慧》是具有关于幸运与忠诚的知识的劝诫性著作。优素甫就此写道：

我把书名叫做《福乐智慧》，
愿它为读者引路，导向幸福。

事实就是这样，如果每个人都具备书中所阐述的道德品质，

尽全力按书中所说告诫行事的话，那么他就会走向幸福。正因为如此，此书“无比优美，无论传到哪位帝王手里，无论传到哪个国家，那儿的哲士和学者们都很赏识它，并为它取了不同的名字和称号。”秦人称它为《帝王礼范》，马秦人称它为《治国南针》，东方人称它为《君王美饰》，伊朗人称它为《突厥语诸王书》，突朗人称它为《福乐智慧》，还有人则称之为《喻帝箴言》。

作者在喀什噶尔写成此著，并奉献给君王桃花石·布格拉汗。布格拉汗因十分赏识此书，特赐予优素甫“哈斯·哈吉甫——御前侍臣”的官职。这部著作所记述的可汗桃花石·布格拉·喀拉汗·阿布·阿里·哈桑·伊宾·阿尔斯兰，在喀喇汗朝系谱中是见不到的。然而，B·巴尔托里德在其名为《〈福乐智慧〉中所提到的布格拉汗究竟是谁?》的文章里证明，在莎车出土的一件阿拉伯文文书（属于公元1081至1135年间）中，明确记有拥有这一尊号的人物曾生活过的时代的情况。

**关于这部著作的整理和研究。**《福乐智慧》是优素甫留给后人的遗产，是他名垂千古、流芳百世的纪念碑。虽然时代千变万化，许多事物一去不复返，但是优素甫留给后人的遗产却经历了历史的考验，被世人视为珍宝，一直流传到今天。这部遗产是众所周知的第一部用突厥语写成的文学艺术作品，是突厥文学语言创作遗产的精华，是关于前人语言和生活的写照。因此，这部著作的价值是极为珍贵的。

关于存在这部珍贵著作的消息，最初是在19世纪上半叶公布的。回历 843 年（即1439年）。由哈桑·喀喇·沙依勒·谢米斯在赫拉特城用回鹘文抄成的写本，在回历 879 年（即1474年）被为阿卜都里扎克·沙依赫扎达说书的人——法纳里·奥格里·卡迪·阿里从土耳其的图卡特城带到了伊斯坦布尔。著名历史学家兼东方学家普尔戈什塔里在伊斯坦布尔买下了这一写本，并送至

维也纳国立图书馆。① 嗣后，在1832年，法国东方学家卓别尔在《亚洲杂志》上首次发布了有关《福乐智慧》的报告，同时亦刊布了作品的片断。②

1870年，匈牙利学者万别里发表了《福乐智慧》的最重要章节，并取名为《回鹘语遗产》和《福乐智慧》，同时发表了德文译本。③

1890年起，俄国著名东方学家拉德洛夫开始对这部著作进行整理和研究。

时隔不久，即在1896年，在开罗发现了该著用阿拉伯字母（苏鲁斯体）抄成的第二种写本。④ 目前，这一写本的四卷副本（6090号、6091号、6092号和6093号）收藏在乌兹别克斯坦苏维埃社会主义共和国科学院东方学研究所的手稿部。

这一副本并不是开罗本的直接副本，而是在拉德洛夫的要求和穆里蒂兹帮助下，由一位阿拉伯语文学家据开罗本抄成、并在1867年寄给拉德洛夫的摹写本。抄写者虽然在抄写过程中加了某些符号，但是这一副本是在忠实于开罗本的基础上抄成的。⑤ 1890年，拉德洛夫发表了用回鹘文抄成的维也纳写本的真迹复制本；翌年他又用满文字母转写并刊印了这一写本。拉德洛夫由于有了开罗本的副本，故才有可能对这两种写本进行对照，并且在1910年出版了《福乐智慧》的标音和德文译本。⑥

到1914年，首次公布了有关用阿拉伯字母抄成的《福乐智慧》第三种写本的报告。

东方学家瓦里佐达于1913年秋以个人名义在浩罕进行了旅行，并且接受了喀山大学考古、历史与民族学协会有关搜集和整理东方文献的任务。1914年4月20日，他在向该协会汇报费尔干纳考察情况的总结报告中，公布了在纳曼干人穆罕迈德霍加·阿尚·拉莱里什的私人藏书室里发现用阿拉伯文字抄成的《福乐智慧》写本的消息。⑦

这是有关《福乐智慧》纳曼干本的最初报导。这一消息公布以后，乌兹别克学者福蒂莱特于1924年从穆罕迈德霍加·阿尚·拉莱里什那里得到了这一写本，并在同年将该写本收藏在塔什干的一家图书馆里。时隔一年以后，《教育与教师》杂志发表了福蒂莱特有关《福乐智慧》纳曼干本的文章。1928年，福氏发表了作品的若干片断，并加以注释。⑧

这一写本得以发掘和公布以后，著名东方学家C·E·马洛夫于1929年对该本的个别片断及其译文加以注释，并同前两种写本进行对照，对翻译和注释提出了自己的意见。⑨

总而言之，《福乐智慧》引起了突厥学家们的重视。因此，他们从多方面对这部著作进行研究，取得了具有重要学术价值的成果。这些学术研究成果包括对该著的语言特点、韵律手法、语音结构、文学传统、语言与部落历史的研究，同时还包括对《福乐智慧》的评论性文章，发表和出版了该作的若干片断和译本。

早在1891至1910年间出版的由拉德洛夫完成的完整章节和译文，土耳其在伊斯坦布尔出版的各种写本的副本、评论性文章和译文⑩，以及马洛夫在1951年发表的若干片断和注释⑪，被视为是在这一领域所获得的财富。

在研究《福乐智慧》的过程中，应当着重提一下A·A·瓦里托娃的研究成果。⑫瓦里托娃在其研究工作中，曾批评了那些在研究东方文化、部落与民族历史、以及研究喀喇汗朝史时忽视《福乐智慧》一书的史学家们。她曾是第一个将该著视为是具有丰富史料宝库价值并加以研究的人，在这一领域取得了重要的研究成果。瓦里托娃的研究成果对突厥学产生了重大的影响。

在《乌兹别克文学史》一书中收录《福乐智慧》的若干章节和词汇，被认为是现今研究该著所取得的又一次新的进步。⑬

必须强调指出，尽管在研究《福乐智慧》方面取得了许多学术成果，但在各个课题领域尚存在着众多未知数。其中一个问题

就是《福乐智慧》所使用的语言属于突厥语的哪一种？突厥学家们对此众说纷纭、莫衷一是。拉德洛夫亦未能阐明该著使用的语言，没能提出重要见解。他认为，作品所使用的语言是“《福乐智慧》一书的语言”。他只是提供了作品的阿尔泰语音标音。B·汤姆森在认真研究了《福乐智慧》的语音结构和韵律手法以后证实，拉德洛夫就这一作品语言的标音是无根据的。⑭汤姆森的论证后来被拉德洛夫接受了，他表示完全同意汤姆森的观点。⑮

C·E·马洛夫在一处认为该著是属于用察合台语写作的著作，⑯而在另一处又认为是属于维吾尔穆斯林的遗产，⑰用阿拉伯字母抄成的写本明确反映了公元11世纪的维吾尔语。⑱

有些学者认为该著使用的语言是纯突厥语，⑲有些学者则认为是用喀喇汗语言写成的著作。⑳

在《福乐智慧》的序言中有这样的记述：

“秦和马秦的哲士、学者一致认为，在东方（此处似指东部喀喇汗国——译者）各地，在突厥斯坦各族中，从来没有人用布格拉汗的语言、突厥人的辞令编撰过一部比它更好的书。由于此书无比优美，无论传到哪位帝王手里，无论传到哪个国家，那儿的哲士和学者们都很赏识它，并为它取了不同的名字和称号。”㉑

按照我们的观点，上述的“布格拉汗的语言”对在布格拉汗统辖的突厥国家的所有主要部落来说，都是共知的，因此这部著作无论传到“哪个国家”、“哪位帝王手里”，他们都很赏识它。

这就是说，作品的语言如实反映了当时的突厥诸部落的语言。然而，由此将《福乐智慧》说成是生活在公元11世纪某一民族或部落的文学遗产的观点，是不正确的。

《福乐智慧》最初究竟是用什么文字写成的，至今尚未弄清。许多学者、其中包括C·E·马洛夫推论，作者最初是用阿

拉伯文字体完成其著作的。㉒

得出的结论是：开罗本和纳曼干本具有同成为当时遗产的《突厥语大辞典》一样的语音和词汇特点，在这一时期有许多作品是用阿拉伯文字体写成的，用回鹘文抄成的维也纳本是在公元15世纪完成的，而用阿拉伯文字体抄成的写本则比较早。由此不难看出，优素甫是用阿拉伯文字体写成其著作的。

纳曼干本的序言和各章的标题是用阿拉伯文的苏鲁斯字体写成的。这种字体比纳斯赫字体要古老些，许多双行诗体的消失可以佐证上述观点。㉓

《福乐智慧》中的一段双行诗，是在阿拉伯文字体的基础上写成的，这一点也可以证实作品是用阿拉伯文字体写成：

伯克应当是有知识的人，
没有知识岂能成为伯克。㉔

“伯克”一词与“知识”一词是同一个词根，如果“知识”一词的“J”字母脱落的话，那么便是“伯克”一词。

至今尚未解决的第三个问题是关于作品序言是谁写的。

就这一问题存在着各种观点和看法。H·N·伊利明斯基认为，序言不是由作者本人写的，而是由别人撰写的。所有欧洲学者都一致认为，作品的序言是别人撰写的。㉕福蒂莱特也持这种观点。㉖坚持这种看法的人的主要依据是，作品使用的语言与序言所使用的语言风格是不大相同的，序言主要是颂扬作者的，作品的风格与序言的风格不一致。

C·E·马洛夫认为，作品的序言不可能不是由作者本人写的。他提出，象《突厥系谱》、《先知传》和《真理的入门》等著作的序言，都曾赞扬了作者自已和作品。㉗当然，上述各种观点究竟谁是谁非，还有待于进一步深入研究。

我们在这里持序言是由别人撰写的观点。这是因为，首先，从撰写书籍的惯例来看，对它的评价只应有一次。在《福乐智慧》的“序言”[28]和正文目录后[29]出现诗歌正文。

其二，在序言中先赞美和颂扬了真主、先知和四位同伴，尔后才作了有关该书的论述。在诗歌正文开始之前，有几处重复了同样内容。简言之，序言的散文体和诗歌体从不同角度重复了同一内容。这无疑不是作者的事情。我们认为，由于这部著作是奉献给可汗的，故可汗将说明作者的事情交给了某一个人，后来又将这一撰文编入了优素甫的作品中。

其三，序言的标题和诗歌作品的标题用语有不同之处。诗文里的某些章节标题在序言及序言标题中是见不到的。这一点说明，其他人在保留了诗文章节名称主要内容的基础上，完成了混杂有个人用语的序言。

其四，序言的作者在散文体序言中用第三人称的手法描述了该书的作者。例如：

“作者是出生于巴拉萨衮的一位虔诚信士，他在喀什噶尔写成此书，并奉献给东方的君主桃花石·布格拉汗。布格拉汗十分敬重他，推崇他，赐予他‘哈斯·哈吉甫——御前侍臣’的官职。由此，优素甫·哈吉甫的大名传遍天下。”[30]

由此不难看出，优素甫只是撰写了诗歌作品，而其序言是由其他人完成的。

**关于著作的编写、风格与韵律**。通过对三种写本的分析，可以查明编写《福乐智慧》的下列顺序：

书名之后便是简短的散文体序言，该序言赞颂了真主、先知和四位同伴(指阿卜·伯克尔、奥麦尔、奥斯曼和阿里——译者)。这以后便言简意明地阐明了作品的珍贵及名称、作者因将其奉献给可汗而获哈斯·哈吉甫官职、以及为作品中的四个主人公形象取突厥语名称和这四个寓意的人物形象间的关系及其对话的情况。

散文体序言结束后，便是具有77段双行诗的诗歌体序言，接着是73章的标题目录，尔后又以书名回到了原文内容。73章的前11章包括对真主、先知及其四位同伴的赞颂，对喀喇汗的赞颂，论七曜和黄道十二宫，论知识和智慧，论语言，对善行的歌颂，以及对书名含意和作者暮年叙述等方面的内容。故事情节从第12章才开始展现。

每一个章节名称都是以标题形式出现的，每一个标题又都说明一个问题。论述完毕一段内容后，接着又是一段双行诗。在这种总结性的双行诗后，即在如"一位诗人说过与此相仿之言，读了他的话，能够眼亮心明"之类的双行诗后，就会引出一段四行诗，并且就此结束一段议论。紧接着便以另一个标题名称论述另一个问题。

例如，在有关总结君王（伯克）应当公正的章节里有这样几段双行诗和四行诗：

819 须知正义乃社稷之基石，
君王正直，才能生存下去。（双行诗）

820 有一位智者曾讲到这点，
谁要听智者的话，诸事顺利。（双行诗）

821 社稷的基础建于正义之上，
正义之道乃社稷的根柢。
君主对人民执法公平，
定会实现愿望，万事如意。（四行诗）

书中的每一个问题都是通过这种问答形式论述的。

书中在诸如"诗人或妙语"、"赞美智慧"和"领悟真谛"

等词语后出现的四行诗，究竟是由优素甫写的还是由别人写的呢？可以从两个角度回答这一问题。

第一，这些四行诗可能是由优素甫来完成的。因为作者为了使自己的某些观点成为箴言警句，故可能使用了诗人或妙语等同样的词句，或者说，是把流传于民间的格言谚语诗歌化了。这无疑是我们的一种推论。

第二，优素甫的这些四行诗确实是来源于他人的诗歌创作。有一点可以证明它，在作品中除了有“诗人的语言是妙语，领悟真谛便是英才”的词句外，还有许多借助于部落伯克意见和突厥语格言的地方，并且还收录了保存至今的格言。这被视为是东方古典诗歌艺术的表现，在文学家的语言里这些被称为《箴言手册》，即被称之为有联系的箴言。譬如：

有一句突厥格言讲得真好，
愿你记取它，做为座右铭；

与娘奶一起注入的善性，
直到死之前，不会变更。

可以得出这样的结论：在《箴言手册》的基础上，借助完整的箴言事实，优素甫的具有结论性的四行诗的确来源于其他人的作品。

在《福乐智慧》中除了四行诗以外的部分（不包括71、72、73章）都是以史诗作品常用的风格特点，即用双行诗体写成的。最后的三个附篇（即哀叹青春的消逝和老年的到来，论世风日下和人心不古，优素甫对自己的告诫）都是“哈斯达”诗（阿拉伯的一种颂扬或劝善诗——译者）。

在最后一章里，即在第73章里有关于作品写成年代的诗句：

当此回历四百六十二年，
我竭尽全力完成了诗章。

写作此书花费了一十八月，
收集了词语，选择精当。

这两段双行诗在纳曼干本和开罗本的最后章节里。我们还可以从B·拉德洛夫影印出版的维也纳本的写本中读到有关这一写本抄成年月的词句：《福乐智慧》抄成于回历843年(即1439年)1月4日。

如上所述，《福乐智慧》是在劝诫性的基础上写成的。当时用散文式语言写成的波斯文著作有塞尔柱宰相及国师尼扎木勒·穆留克（Низамул Мулк）的著名的《政策书》㉛(该著亦称《治国书》)，完成于回历469年（即1077年），为艾米尔（宰相）卡伊卡吾斯（Кайковус）之子格兰沙赫而写的名著《卡布斯书》㉜成书于回历485年（即1082年）。这说明撰写教诫性著作是当时的一种创作传统，上述著作被视为是这一创作传统的遗产。

在突厥学家当中对《福乐智慧》的诗歌韵律存在着两种不同的看法。其中有些学者认为，如果该著是在诗歌体韵律的基础上写成的话，那么另一些学者则认为是在阿鲁孜韵律的基础上写成的。下面我们将列举几个持这两种观点的学者的看法。

在《民族研究》杂志上有一个研究报告。从中我们可以读到有关《福乐智慧》韵律的论述："除用散文体写成的序言和目录外，其余所有部分是由双行诗和22个音节的诗歌组成的。"㉝这就是说，这一研究报告阐明了这样一个事实：《福乐智慧》的诗韵是由11个音节组成的。

纳吉甫·阿斯姆这样写道：„《福乐智慧》作为最后一部杰出的著作，从内容上与《政策书》相似。用突厥诗律人所周知的11音节及双行诗形式撰写的这部著作，全面反映了回历五世纪突厥社会的政治与精神风貌。”㉞

A·赛迪在其名为《察合台及乌兹别克文学与诗人》的文章中写道：“《福乐智慧》是用突厥人的民族诗歌韵律、即用诗韵音节写成的，由11个音节组成。”㉟

不能认为上述观点是没有根据的。无庸置疑，他们是在某种根据的基础上确认《福乐智慧》是用诗韵音节形式写成的。其中产生这种观点的原因之一是马赫穆德·喀什噶里《突厥语大辞典》的诗韵形式。《福乐智慧》与《突厥语大辞典》产生于同一时代。首先，《福乐智慧》的诗韵音节与《突厥语大辞典》中的11音节诗歌体相吻合，亦为11个音节组成，其论成为某些新观点产生的根源。然而，事实可以证明一点，《突厥语大辞典》中的具有代表性的音节诗韵能够回答许多提出的问题，而《福乐智慧》则是在更多地遵循阿鲁孜诗韵的基础上写成的。可以从《突厥语大辞典》和《福乐智慧》中的诗句阐明这一点。㊱㊲

《突厥语大辞典》记述的这一诗歌片断保留了诗歌音节韵律所固有的形式，其中每行诗节由4——3——4形式组成。

贤明答道：啊，幸福的君王，
珍贵的黄金白银是生命的力量。
请听一位富商巨贾的言谈，
他聚敛了财富，四方跑遍。

这四行诗出自《福乐智慧》，是在阿鲁孜诗韵的基础上写成的，其音节韵律没有一种固定的形式。

致力于《福乐智慧》诗韵研究的库扑里扎达在这一方面提出

了一些不符合实际的见解，其结论是不正确的。他写道："就诗韵问题而言，某些欧洲学者错误地认为，这部长诗不仅以诗韵音节为基础，而且还采用了类似伊朗长诗即《王书》的双行诗形式。因为在当时突厥人的诗歌中还没有采用陌生的阿鲁孜诗韵体。这就是认为这部长诗是在诗韵音节基础上写成的理由之一……诗韵受到了伊朗文学的极大的影响。"㊳

他的这种观点在丝毫未加改动的基础上出现在另一部著作中。㊴

以他的观点来看，使某些人持《福乐智慧》是以诗韵音节为基础写成的错误观点的依据，不是由于当时符合突厥语实际却与阿鲁孜诗韵相矛盾的东西，而是由于诗歌作品本身的缺陷。由此便意味着这样一个问题，即优素甫在用母语联系阿鲁孜诗韵进行创作时，竟允许错误的出现。

这些问题的提出无疑是自相矛盾的。因为，阿鲁孜语音结合突厥诸语言创作的作品，与结合阿拉伯语和波斯语创作的作品是有其自身的区别的。就突厥文学艺术作品的阿鲁孜韵律而言，需要以突厥诸语言为依据。

研究表明，在这部作品中没有诗歌韵文的缺点和弊病，长诗作者由于深知阿鲁孜诗韵的特点，故将这一诗韵运用到了自己的作品中去，别无其它选择。这是由于，对我们古典文学遗产来说，不牢固地掌握阿鲁孜诗韵，并很好地应用它，就会受到严厉的指责。

如果说作品的某些地方不符合阿鲁孜诗韵的话，其原因无疑应当看成是抄写者的事情。因为这部作品成书于公元11世纪，而我们手里只有公元15世纪抄成的写本。㊵

既然如此，据公元11世纪的作品抄写成的15世纪写本，定会有些缺点和弊病。写本抄写者中自然会有各种"编纂者"，而这只是个别现象，不可能不反映它的主要诗韵规律。

在谈到《福乐智慧》的阿鲁孜诗韵时，还应该提及一下某些学者的观点。其中《突厥文学遗产》一书的作者就《福乐智慧》的诗韵写道："对艺术家来说是部诗集的这部著作，其诗韵同《王书》的诗韵相似，音节和谐，形式与波斯人的双行诗相同。"㊶

持这一说的学者，不仅考证了《福乐智慧》的诗韵是阿鲁孜韵律体，而且还阐述了该著不是用音节诗韵写成的推测。

福蒂莱特在其名为《费尔多西》的文章里，曾就这位伟大的诗人受到过其他民族文学影响的事实有所论述。他就《福乐智慧》说道，喀喇汗朝与波斯、阿拉伯等国关系密切的原因是由于优素甫·哈斯·哈吉甫熟知阿拉伯和波斯文化与文学，深受《王书》的影响，并且以这一诗歌形式、甚至在保留了其诗韵的基础上写成了《福乐智慧》一书。㊷

在另一篇文章里，福蒂莱特就《福乐智慧》的诗韵问题应当有一个统一标准的看法这样写道："章法、诗歌、双行诗均为双行诗段形式，诗韵与著名波斯诗人费尔多西的《帝王纪》诗韵相同。这位古代突厥诗人是以对突厥人来说是后知的这一诗韵形式进行创作的。同多数学者的看法一样，我亦认为这部著作的诗韵有不少缺点和不足之处，而今我不坚持这种观点。其诗韵是和谐的，有些地方有《王书》的韵味。然而，为了强化韵律，在诗句当中、在不该出现的地方常出现诸如"Кур"和"Ул"等附加词汇。在这里，我们自然应当认为这是诗人的意图。"㊸

这就是说，我们可以从中发现福蒂莱特关于《福乐智慧》是以阿鲁孜诗韵为基础而写成的定论。但正如他说的那样，"Кур"和"Ул"等词不是无目的或只是在强化诗韵的基础上使用的。优素甫定会深知，为了强化这样一部巨著的所有诗韵而加上一些毫无意义的词汇，定会削弱作品的价值。如果我们深入分析双行诗的内涵，那就会发现没有任何无用的成分。相反，"Кур"、

“Ул”和“бу”等词是重叠出现在双行诗后面的单音节词，虽说乍一看象是一些无益的词汇，但我们可以从中看到渲染、感叹、注目、加强和连接双行诗的细小因素。例如：

Эки турлуг-ул, кур, бу эсиз йама,
Экигуни бир теб эоизка сапа.
（世上的坏人也分为两类，
莫将这两类在一起混同。）

这段双行诗中的“ул”是连接词，“кур”表示感叹，而“бу”表示强调，它们是引人注目的从属现象。例如：

Бу ойтулди айдп өкуш сөз ул-ул,
Айытмады сөзлэб ириксэ көнул.
（月圆说，多言之人令人生厌，
不待询问，他抢先说话。）

在这段双行诗中“бу”表示强调，第一个“ул”表示交替，第二个“ул”则表示连接，用以具体地阐明第一个“ул”。

由此可见，在双行诗段中并没有无用的成分，相反却用上述成分使双行诗增添了特殊的光彩。我们只能说这是诗人的独到之处。这正是当时的语言形式。

应当强调指出，几乎所有承认《福乐智慧》是以阿鲁孜诗韵为基础而写成的学者都认为该著曾直接受到了《王书》的影响，如实反映了《王书》的诗韵，其阿鲁孜诗韵只能从《王书》中找到。在这方面，他们别无佐证。为了证明其观点，他们不只是从《福乐智慧》中找出一些双行诗进行分析。当然，我们不是由此试图否定《王书》及费尔多西对《福乐智慧》和优素甫所产生的影

响。在文化交流和相互影响及渗透的问题上，人们共同承认这样一点，那就是要按其自然发展去认识。但是，《王书》内容与《福乐智慧》的内容是截然不同的。我们应该铭记，《福乐智慧》是一部独特而又丰富的突厥语艺术作品。如果没有优素甫的创作活动，那么即使有《王书》的许多影响，也不可能导致《福乐智慧》的问世。毋庸置疑，《福乐智慧》的诗韵不仅仅是在《王书》诗韵的基础上写成的，还是东方大型史诗作品所共有的，被视为东方的诗歌韵律，作品的诗韵是在这些统一的诗韵基础上写成的。

阿鲁孜诗韵在突厥诸民族文学中的出现始于公元10至11世纪。㊹

作品的木塔卡里甫诗韵由下列短而又延声的音节节奏组成：

фа—у—лун | фа—у—лун | фа—у—лун | фа—у—лун.

每一个“фаулун”表示一个段落读音。第一段短读，第二和第三段要延声去读。每一个双行诗共有八段组成，其中每一行诗为四段，这种诗韵被称之为“八段木塔卡里甫格式”。《福乐智慧》的第71至72章和其中的一段“柔巴依”（即四行诗）正是以这种八段木塔里甫格式的诗韵写成的。下面我们用列举的几行诗主要分析一下它们的段落：

йу—риг—ли | бу—лут—тег | йи—гиг—лик | ни—из—гим,

ту—би—йэл | ка—чар—тег | ти—риг—лик | ту—гат—тим,

Э—си—зим | йи—гит—лик | э—си—зим | йи—гит—лик,

Ту—та—бил | ма—дим—ман | са—ни—тарк | ка—чит-тим.

伤哉！青春消失了，好似行云，
生命流逝了，迅如疾风。
可惜呀，青春，可惜呀，青春！
我未能抓住你，而让你逃走匆匆。

从上述列举的诗歌片断中可以清晰地看到，它们的读音规则是八段木塔卡里甫格式的诗韵。

然而，《福乐智慧》的主要章节（除作品的第71、72章和一段四行诗以外）并不是八段木塔卡里甫格式的诗韵，它们是由派生的音节脱落的八段木塔卡里甫格式和音节弱化的八段木塔卡里甫格式的诗韵写成的。

八段木塔卡里甫格式的第四音节段落的一个长音节脱落后，便形成了音节脱落的八段木塔卡里甫格式的诗韵。换言之“фаулун|фаулун|фаулун|фаулун|”这种格式的最后一个“фаулун”“лун”音节脱落，只留下“фау”这一音节，即“фау”取代了最后一个“фаулун”格式。脱落的八段木塔卡里甫音节格式如下：

фаулун | фаулун | фаулун | фау. (⌣ ⌣ | ⌣ — — | ⌣ — — | ⌣ —)

例如：

Ю-Зин-кэз | ла-ди-йэр | ка-ру-мий | kи-Зи, (⌣ — — | ⌣ — — | ⌣ — — | ⌣ —)

А-жун-kир | ти-ши-бул | ди-Зан-ги | йу-Зи。(⌣ — — | ⌣ — — | ⌣ — — | ⌣)

Са-нинᴦ-тал | ᴦи-нᴦа-мунг | лу-гэр-мас | ба-йат, (⌣ — — | ⌣ — — | ⌣ — — | ⌣ —)

УЗунг-kул | лу-kи-kил | ги-ла-эз | гу-ат。(⌣ — | ⌣ ⌣ — | ⌣ – — | ⌣ —)

同样，如果八段木塔卡里甫诗韵格式最后一段的两个音节交替成为一个半音节的话，那么便形成了弱化的八段木塔卡里甫诗

韵格式。换言之，“фаулун，фаулун，фаулун，фаулун”格式中的最后一个“фаулун”的后两个音节弱化为一个半音节，即为“фаул”格式，其段落音节如下：

фаулун | фаулун | фаулун | фаул.
⌣ — — | ⌣ — — | ⌣ — — | ⌣

例如：

Йэ–мэ–йаķ | ши–ай–миш | бу–гу–бил | ги–йарп，
⌣ — — | ⌣ — — | ⌣ — — | ⌣ —

Ки–ши–кунг | ли–йуф–ķа | ку–заз–ма | ги–сарп.
⌣ — — | ⌣ — — | ⌣ — — | ⌣ —

综上所述，对以上列举的诗歌片断进行分析便可清楚地看到，《福乐智慧》是用阿鲁孜诗韵的木塔卡里甫格式写成的。必须强调指出，用木塔卡里甫格式写成的一部作品（如果该作品包括八段派生的诗韵的话），其实相互交替使用了音节脱落和音节弱化的八段木塔卡里甫诗韵格式，在《福乐智慧》中，这两种派生格式的诗韵频繁交替出现。

《福乐智慧》是一部什么样的著作？无疑是一部文学作品，是文学艺术的精华。然而，该著既不是长篇历史小说，也不是完整的抒情诗和戏剧作品，而是揭示道德、教育和精神美德的道路、方法和措施的具有百科全书性质的著作。的确，该著中有抒情色彩（对明丽的春天和伟大的布格拉汗的赞颂，哀叹青春的消逝和老年的到来和作者对自己的告诫章节），同时还具有戏剧作品的特点（月圆来到日出王京城，对儿子贤明的教诲和贤明去觉醒处的不同情节），但是，《福乐智慧》主要是一部具有劝诫性内容的著作，揭示了道德与伦理标准。

优素甫通过各种形式的问答方式，反映了当时的社会与政治制度、物质与精神生活、当时的各种阶层和居民集团、以及他们的风俗习惯与职业、社会地位，国家应当建立在什么基础之上等

有关问题，同时亦反映了不同等级阶层所具有的不同世界观，以及对氏族、部落的行政划分、宫廷的内外政治和对昔日生活领域的认识。他对当时的哲学家、文学家、医学家、学者、农民、牧民、手工业者、教育家、建筑家和数学家产生了不同的影响。

优素甫是当时的伟大哲学家、学者、思想家和国务活动家，不仅熟知当时一切科学与文化、以及生活的各个领域，而且还通晓宇宙的奥秘。当然，他的世界观，以及他对各种科学领域的认识和对生活的体验，取决于当时的社会条件。优素甫抱怨他自己生活的时代，咒骂正义与良知的消失。他渴望理想的人类与理想的社会早日到来，并且加以颂扬。然而，他的理想是对昔日生活和以前时代的追求。优素甫把对往事的追求理想化了：

圣哲啊，如果我们属于人类，
无疑，他们应该被称为天使。

理想人物、社会与国家的形成，理想人物所具备的品德、以及这种品德的产生，是以统治者的特点、个人生活、社会与国家利益之间的关系为前提的。他创建了关于这些重要问题的哲学体系。

关于他生活中的哲学思想体系。他劝告人们，应当对那些比自己低一层的人行善和公正，低一层的人应当对比自己高一层的人顺从、忠诚，并且以此实现自己想往的美好生活。然而，通过这一途径是不能解决社会弊端的，这是他哲学思想的不足之处。然而，他了解衣衫褴褛的贫苦之人的生活，对他们表示同情，要求统治者对他们行善和公正：

谋取正当财富，自己享用，
又为饥寒者把衣食提供。

要让庶民得益，分担其苦难，
要和亲友们同心相连。

这儿有许多鳏寡之人，
还有瘫者、跛者和盲人。

正当的收益要分舍穷人，
要扶持、援助穷苦的人们。

上述的这些全是善功，
善功能招来幸福享用。

这部作品完成于伊斯兰教在中亚细亚占统治地位的时期，因此从中可以看到有神论的哲学思想。优素甫信奉真主，笃信宗教教规。但是，他又认为，在世界观和生活问题上，在为生存而奋斗的问题上，不能顺从宗教，不能为了宗教信仰而牺牲了世俗的东西，宗教本身也不允许背离世界。例如：

倘若世上的人都抛弃城乡，
含辛茹苦蜂拥到高山之上，

那就会世界毁坏，大地荒芜，
人祖之子会因之绝迹于世上。

纵使这世界的情况如你所谈，
也不能对生活道路表示厌倦。

莫把宽广世界人为地变小，
真主对有罪奴仆恩情不少。

优素甫告诫人们注意人世间的所有事物，号召人们成为有知识和有智慧的人。他认为，知识和智慧是完全相同的，两者之间没有差别，人们只有通过这一途径方能觉醒，实现所有的愿望，成为伟人，并且能够找到光明，了解人世间的事物。他同时又认为，无知识的人仿佛就象一位患者，要想痊愈就必须学习知识。他写道：

智慧好比黑夜的明灯，
知识能照亮你的心房。

唯有智者受到人们的尊敬，
无智慧者和泥巴没有两样。

智慧使人高升，知识使人高大，
借此二者，世人方能非同凡响。

有智者理解一切，有志者洞悉一切，
有智有知的人，事事心愿可遂。

无知识的人，个个都是病人，
疾病得不到医治，必然化做死灰。

无知者啊，快去医治你的病吧，
智者啊，请你医治愚人的昏昧。

谁若有了智慧，谁就受到尊崇，
谁若有了知识，就能获得高位。

无知者常常是有知者的对头，
无知者对有知者常怀敌意。

一切善事全都得益于知识，
有了知识，好比找到了上天的阶梯。

可是，在他看来，不是人人皆知知识和智慧的价值，如同首饰匠深知金银的价值一样。有知者和智者深知知识和智慧的价值，愚人和白痴是不具备这些品德的。他就此写道：

有知之人深知知识的价值，
首饰匠深知金银的珍贵。

有知之人领悟知识的内涵，
无知之人怎能理解知识的含义。

智者深明智慧的价值，
有知之人接受贤人的知识。

愿愚者懂得知识的价值，
有知之人通晓渊博的知识。

优素甫认为，语言是知识和智慧的基础，语言能够反映出人们的知识、道德和智慧，同时还能够阐明人们的意见，语言和词汇可以提高人们的自身价值，成为明哲之人。但是，他又认为，

说话应当深思熟虑，不要信口开河，应当使用有益处的语言。只有这样，语言才会有极高的价值。如果说不加考虑的话，那么说话者就会失去威信，孤独一人。因此，话不宜多说。但不能不说。他写道：

语言是智慧和知识的表征，
优美的语言能照亮人心灵。

语言能使人尊贵，得到幸福，
也能使人卑贱，丧失生命。

人类靠语言上升为万物之灵，
多言却会使人的身价扫地以尽。

若要发言，须等待询问，
未经垂询，以缄默为好。

话不宜多，少说为佳，
千句话的症结，用一句讲清。

然而，只具备知识和智慧是不够的。首先，人应当具有善良的品行，对所有的人行善，这样人民才会尊重和热爱他。如果具有善良品质的人成为百姓的领头人，那么他的所有百姓也会善良、朴实。优素甫写道：

国王说：善德乃是珍异之物，
只有珍贵的人将它追逐。

假如国君有福而又善良，
无疑，国人都会成为善良百姓。

今生行善，你不会有损失，
来世必有好处，请信我言。

从优素甫的世界观及哲学思想中可以看出法拉比和伊本·西拿(即阿维森纳)的世界观及哲学思想对他产生的影响。优素甫在认识和揭示世界时，接受了他们的思想学说。他认为，物质世界是靠精神力量创造的，但它又按其自然规律发展。优素甫的这种世界观贯穿整个作品。他在有关七曜和黄道十二宫的章节里特别强调指出，宇宙和在宇宙上的一切有生命和非生命物质的存在，都是由真主创造的，但是它们又都有自行的发展规律；天体和星体按其规律运转，星星一个在上，一个在下，运转不停。优素甫写道：

他创造了苍穹，瞧，它运转不停，
生命也跟随着它，运转悠悠。

他创造了冥冥蓝天和灿烂星斗，
创造了沉沉黑夜和光辉的白昼。

一些在上，一些在下，
一些明亮，一些暗幽。

其中最高的要算土星，㊺
两年八个月在宫中停留。

居于第二位的名叫木星，⑯
十二个月在宫中死死把守。

与此同时，优素甫还指出，应当尊重学者，尊重他们的知识，并且应当赞颂他们。因为，他们的知识可以给人民指明道路，可以给他们分清是非，使他们走向光明。因此，不能指责他们，而应当爱戴学者，学习他们的知识。他写道：

世上倘没有哲人和学者，
地里种上粮食也不会有收获。

要十分爱戴他们，尊重其意见，
或多或少学其知识，探讨钻研。

他们的知识是照亮世人的火炬，
黑夜有火炬，旅人不会迷路。

对你有用的，是他们的知识，
指明道路使你获得真理。

他还指出，还应当尊重医生，因为人们任何时候都需要医生，有生命的人肯定是会生病的，而医治病人无疑离不开医生。优素甫写道：

其中之一乃是医生，
他们为人们医治病痛。

这种人对你十分需要，

没有他生活断难过好。

优素甫在论如何对待星占士的部分里指出，星占士是有用之人，因为生活不能没有年、月、日的计算，故应当尊重星占士。

是他们计算日、月、年，
这确系十分必要的计算。

要想成为一名星占士，不能局限于某一知识领域，而应当深入学习许多科学知识，并且牢牢地掌握这些知识。这反映了人们应当在星占术领域不断完善的思想。要想成为一名有名气的星占士，知识渊博是前提。

要懂得它先得把几何学通，
然后才能打开计算的大门。

要学会乘除，学会分数，
它能考验你是否成熟。

还要学会倍数和比例，
然后你再向开方涉足。

还要学会加减和土地测量，
七层天犹如草芥握在你手掌。

此外，还要学习代数方程，
然后去打开欧几里得㊼的门庭。

优素甫在作品中还强调指出，诗人是伟大之人，他们不仅赞美人们，而且还要揭露人们，他们的语言比刀刃还要锋利，他们的思路极为敏捷。应当倾听他们深刻而富有哲理的意见。诗人们仿佛就象海底探宝的人，他们如果赞颂谁，谁的名字就会传遍四方；如果揭露谁，谁就会臭名远扬。所以，应当尊重他们，不应当受到他们指责。

诗人们写诗采撷语言，
既将人詈诟，也将人颂赞。

他们的语言锋利如刀，
他们的思路细如毫毛。

他们若赞美你，你会名传四方，
他们若责骂你，你会恶名远扬。

优素甫以其敏锐的洞察力论述了农民、商人、牧人、工匠及手工业者和贫者，认真细致分析了他们的生活环境、思想意识、习惯和道德等方面。在这里，我们认为，没有必要对他们进行一一论述，因为，优素甫对他们已进行分章论述。如果分别论述作品的所有详细内容，那是说不完的。

总而言之，优素甫·哈斯·哈吉甫了解生活的一般细节与星体的奥秘。他不仅熟知医疗方法，而且还通晓诸如谢莱赛㊽、解毒丸、药膏、泻剂、刺蜜*等药物治疗何种病的情况，以及放血*

* 刺蜜：由骆驼刺的分泌出液凝结成的结晶体，可做药用。
——译者注

* 放血：一种古老的治病方法——译者注

疗法。与此同时，优素甫不仅了解一般人物的对话和如何统治国家的奥秘，以及突厥人的同俄·阿里普·艾尔*在伊朗人的著作中被称之为阿弗拉西亚甫的情况，并且还熟知费多西书中的查哈克*和法里东*、秦与马秦的学者哲士，以及印度的罗阇*和凯撒*的使臣。优素甫·哈斯·哈吉甫知识渊博，他在作品中所论述的所有道德品质、智慧和英明正是作者本人所固有的高尚品德。只有熟知他为我们留下的这部巨著，才可能了解优素甫·哈斯·哈吉甫究竟是个什么样的人物。

## 关于《福乐智慧》的标音与注释原则

深入研究突厥语言史是摆在苏联突厥学家们面前的一个亟待解决的问题。要正确地用科学研究手段研究这一问题，首先取决于解释其语言特点，这就需要对文献作品进行正确标音。

在现阶段，专门进行这一领域科学研究的中心不断增多，有关不同时代的文献作品大量出版。其中有些是通俗性的音译转写，有些则是以科学研究为目的、通过标音手段加以出版的。

然而，时至今日，在突厥学研究中心，对这一极为重要的问

---

*亦作"阿里甫·艾尔·同俄"，是古代突厥人传说中的英雄。优素甫与《突厥语大辞典》作者马赫穆德·喀什噶里都认为他是伊朗史诗《诸王书》中的突厥君王阿弗拉西亚甫——译者注

*查哈克，伊朗史诗《诸王书》中的人物，据传是派西地安王朝第五代君主。为人十分暴虐，被称为"蛇王"。他杀死亲身父亲贴木儿·塔什登上了王位——译者注。

*法里东：派西地安王朝第六代君主，是该王朝第三代君主台赫木尔的后裔。他借助起义者的力量推翻了暴君查哈克的统治——译者注。

*罗阇：古代印度君主——译者注。

*凯撒：古代罗马君主——译者注。

题仍旧存在着不同的意见，不同的文献作品在各研究中心以不同的标音符号出版问世。

长期以来，这一问题引起了学者们的关注。俄国、苏联和国外的突厥学家们用俄文字母和拉丁字母对文献作品进行标音，并取得了较大的成就。在研究鄂尔浑——叶尼塞碑铭文献、高昌文献、回鹘文文献、《突厥语大辞典》、《福乐智慧》、《真理的入门》、《爱情书》、《乌古斯传》、《诠释》和《先知传》等著名文献方面，我国学者取得了重大成绩。他们对自己研究的文献作品或对其部分章节进行了富有成果的标音。

在这方面具有突出贡献的学者有：Л·М·梅里奥兰斯基、В·В·拉德洛夫、С·Е·马洛夫、Н·А·巴斯卡阔夫、И·А巴特马诺夫、В·М·纳斯洛夫、А·К·博罗夫科夫、А·М·谢尔巴克、Э·Н·纳吉甫和С·М·穆塔里波夫等人。

到了后来，某些学者在研究对突厥文献进行标音的过程中逐渐走向了统一，以诸突厥语民族所采用的俄文字母为基础。[49]这无疑是一种进步现象，为突厥学中心制定统一的标音符号、为广大群众阅读便利，为解决编排、出版工作中的技术困难创造了条件。

从而，我们也获得了为公元11世纪的文学遗产《福乐智慧》而制定的标音符号，这是以俄文字母为基础的诸突厥语民族文字系统所具有的文字符号，在制定标音符号的过程中，我们主要借助了Н·А·巴斯卡阔夫有关语音标音符号的方案。[50]

Г·万别里、В·拉德洛夫和С·Е·马洛夫等人研究和制定《福乐智慧》标音的经验和成就，成为学者们为这部作品制定符号的依据[51]拉德洛夫院士的研究成果在这一方面具有特殊的地位。他先后出版了以俄文字体为基础的标音转写本和《福乐智慧》的德文译本。这使得为文献作品标音的工作有所提高。

对语言尚未解读的文献作品标音，不仅是光荣的，而且是不

容拖延的紧迫任务。要完成这样的研究工作，在某些方面就难免出现一些未能解决的问题和缺点。

B·拉德洛夫在其刊布的《福乐智慧》语音的著名标音本中也出现了一系列的不妥之处。B·拉德洛夫人为地把作品的语言“阿尔泰化”，这种情况使语言标音导向反面。拉德洛夫在这方面的缺点，后来得到B·汤姆森的纠正，并且拉德洛夫也承认了自己的缺点。[52]“阿尔泰化”的错误在于标音中的前缀、后缀感叹音节弱化，相反却使元音音节得到加强。例如：naјaт，naгырcaķ，ķыс，naķ，болуп，куміс，oģы，aģы，кіжі，іжі，йoгару，aгы，чажак，сагынч，кубанч，等等。

《福乐智慧》作品的土耳其文标音是以伊斯坦布尔大学文学系制定的符号为基础的。这种现象使作品语言简单化，其目的在于与现代土耳其语相连系。A·A·瓦里托娃根据作品的土耳其文版本指出，此版本的标音未能与C·E·马洛夫所制定的具有国际学术价值的标音进行比较，土耳其文标音未能接受这一标音，同时也不能反映公元11世纪喀喇汗朝时期的文学语音特点。[53]

著名文献学家E·Э·别尔捷利斯较为正确地提出，应当出版任何一种有用的语文学原文字体，因为任何一种标音都不能取代这种原文字体的地位。[54]

这里面也许包含了有关方面的一些难题。A·A·瓦里托娃在准备的有关《福乐智慧》的评论性文章里强调指出，不准备制定标音符号，并把原本、译本和注释相互分开。[55]

不难看出，对文献作品进行标音是责任重大的任务，并且具有深远的意义。

我们在制定《福乐智慧》纳曼干本的音标时，直接吸收了从事这部作品研究的B·B·拉德洛夫、C·E·马洛夫、Г·万别里、B·汤姆森与其他俄国和苏联学者们的丰富经验。

在对作品语言进行标音的过程中，我们是以苏联各突厥民族

所使用的俄文字体符号为基础的。我们制定的音标不意味着要以著作的内容确立《福乐智慧》的语言，同时，它并不是全面反映公元11世纪文学语言特点的完整语音音标，而只是向这一领域迈出的第一步。

对某一句话标音的先决条件是，其词汇内容、经典语文词汇（如果说该单词存在于这一词汇当中的话）的主要形式是否出现在其他文献作品里。这一音标并不代表现代诸突厥语言的发音规律。这种情况可以避免将作品语言的每一个词汇与现代诸突厥语言的任何一种进行比较时所发生的错误。作品用阿拉伯文字体抄写成的两种写本有助于词汇形式与发音规律的确立。

在制定作品原文音标过程中，我们吸收了著名学者在这一方面留下的宝贵经验，并且认为沿用以下的标音符号是必要的：

元音：

舌尖前 { 非圆唇元音
　　　　圆唇元音：Y，Θ。

舌尖后 { 非圆唇元音：Ы，A。
　　　　圆唇元音：У，O。

辅音：

б，п，т，ж，ж，ч，х，Х，g，g，p，з，щ，ъ，F，
ɸ，k，к，z，л，м，н，в，Ḃ，й，Ң，нz。

**释义**

1．“Э”符号，符合于作品的语言，是借助于“И”和“Э”音节的一种元音。这一音节符号区别于现代的“Э”音节。例如，“бэг”，“тэтиг”，“бэлгулуг”，“кэлgим”，“йэgим”和“йэмэ”等等。

2．“ж”符号等于“j”辅音。如“ажун”，“эрэж”和“тэжцк”

等。

3. “g”符号等于“ك”辅音，例如“agak”、“kagaщ”、“og”和“kogəз”等。

4. “в”符号相当于“ﯞ”辅音，如“кувэнч”、“авынч”、“тавар”、“эв”和“сэвинч”等。

5. “нг”符号，是由浊辅音“н”加“г”辅音附加音素构成的，是在“н—г”构成辅音的基础上使用的。如：“бащынга”、“цщингэ”，“отингу”和“конгэлир”等。

6.同源字母“ص”、“ض”、“ط”、“ظ”，舌根音“ح”、“ع”，以及“ث”辅音，常出现在作品语言的阿拉伯语和波斯——塔吉克语词汇当中。据马赫穆德·喀什噶里的记载，这种类型的字母根本不出现在诸突厥语言当中。[56]为了某种书写的方便，突厥人曾根据这些字母的发音规则，制定了突厥语字母的附加符号。但是这种发音符号在突厥语语音中没有什么地位。因此，在标音过程中，没有为这些字母制定相应的符号，而只用“с”、“з”、“т”和“ҳ”等字母符号表示。

7.马赫穆德·喀什噶里指出，“ه”辅音在于阗（即今之和田——译者注）人和坎切克人的语言中出现。这就说明，这一辅音字母存在于突厥语语音当中。所以，用“ҳ”这一辅音符号来表示它。

8. “ع”辅音，虽然也出现在阿拉伯语语音当中，但我们仍制定了相应的符号“ъ”。这是因为，用这一字母构成的词汇见于《福乐智慧》作品的词汇当中。

9.没有为如突厥语词组中“ڤ”辅音制定专门的符号。因为作品的作者指出，该辅音是“ب”辅音的一种变体，只有这一语言的基础上使用，最初它们之间没有什么语音差别。在作品中，“تا”与“اڤا”是并列使用的。

10.没有为“ك”辅音制定专门区别清、浊语音的符号，两

种情况均使用“Л”辅音符号。其发音规则取决于词组的搭配关系。如“kыл”、“кэл”、“kул”、“кул”等等。

作品正文标音遵循如下的原则：

（1）“-тэг”附加成分为“-ok”、“-ок”、“-му”等单音节词和“-а”、“-э”等元音用连接符号分别表示。

（2）每一行诗都是用大写字母开始的。

（3）专有名词和地名均为大写。

（4）在每行诗和双行诗中间没有使用任意一种符号。

（5）诗行的词组、独立句、句子的同等成分、从句与并列句，均没有用专门的符号加以区分。

（6）“мэн”、“сэн”、“ул”、“биз”（миз）和“сиз”等人称代词在述语词的基础上出现时，是用连接符号分别表示的。

（7）虽然有些单词用两种形式写成，但仍用一种音标来表示。[57]如，“بتون”和“بوتون”均为“бутун”，“قالق”和“قىلق”均为“калыk”，“ترور”和“تورور”均为“турур”，“قت”和“قوت”均为“kут”，等等。

（8）在最后一个字母后可以清楚看到“-ан”和“-эн”音节的词汇，不是以字母后加“-ан”、“-эн”的形式出现的，而是用“-а”和“-э”元音来表示的，如，“ما”即“мэ”，“سا”即“сэ”。

（9）在作品正文标音里常遇到一个困难问题是：如何区分以字母后“ك”结尾的词汇语音。时至今日，就此还没有一种统一的格式。因此，在不同的地方用不同的符号来表示这一字母符号，即用“к、г”音标，如象这样的词组：“билик—билиг”，“бэgуг—бэgук”，“тэтиг—тэтик”，“турлуг—турлук”等。

然而，还是有阐明这一问题的某些因素的。就这一问题具体

而言，制定了解决该问题的一系列创造性措施。

首先，马赫穆德·喀什噶里针对这一问题的论述是极有价值的。

其次，位于《福乐智慧》和《突厥语大辞典》作品词根后的辅音，具有很强的构词能力。

最后，不难看出，在《福乐智慧》作品语言里，在浊辅音音节的词根后往往出现“F”这一浊辅音，相对“k”这一浊辅音出现的不多，可以用以下例句解释这种情况：

在表示符号，行为方式内容的词汇中，“F”辅音往往出现在词根后。如，“охшаF”、“йулуF”、“улуF”、“kулсщF”、“kутлF”、“бышыF”、“йайыF”、“барыF”、“учуF”、“йурыF”等。同时，“F”和“г”辅音常与“в”辅音交替使用。

这样一来，在这种性质的清辅音音节的词汇中，词根后的“ك”辅音，按“F”辅音的类推法，用“г”辅音形式来表示，这是正确的。如，“мэнзэг”、“сэзиг”、“билиг”、“битиг”、“бyɡyг”、“эрсиг”、“туриг”、“корклуг”、“эринчиг”、“турлуг”和“кэлиг”等。

与此相反、在表示物体、现象与事件含义名称的浊辅音音节的词根，主要是用“k”辅音结尾的。如，“улуFлуk”、“aFирлыk”、“kылык”、“йазуk”、“kуллуk”等。这就是说按“k”辅音的推类法，用“к”辅音表示位于清辅音音节词根后的“ك”辅音是正确的。如象“бэɡyглук”、“эрклиглик”、“бирлик”、“тилэк”、“эмгэк”、“корк”、“эшук”和“бэглэк”等词。

(10)“كلى”这一词缀是由“-гли”这一形式来表示的。因为，在浊辅音音节的词汇中，这一词缀不能用“-Fлы”形式来表示，也不存在“-kлы”这一语音变体。

(11) "كيل" 这一词缀形式不是用"-кил"形式、而是用"-гил"形式来表示的。因为，我们可以从浊辅音音节中只遇到这一词缀的"-Fыл"形式，而根本见不到"-kыл"这一语音变体形式。

(12) "كا-" 这一词缀形式，如在"н"等辅音结尾的词根后，用"-га"形式来表示，除此之外的任何地方则用"-кə"形式来表示。这是因为，在浊辅音音节的词汇中，主要是用"-ka"形式表示的，"-Fa"形式的语音变体只出现在个别地方。

(13) "كان" 这一词缀形式，是由"-тəн"形式、而不是由"-кəн"形式来表示的。因为，一般在这一形式的词缀后，见不到"-kан"这一语音变体形式，主要用"-Fан"形式来表示。

(14) "وك]" 这一单音节词，是用"-ок"形式、而不是用"-ог"形式来表示的，因为这种单音节词的语音对应形式是"-ok"。

(15) "-تك" 这一附加成分的标音形式为"-тəг"，而不是"-тəк"。这是因为，一，能够表示基本的内容；二，"г"辅音"й"辅音的交替使用；三，是语音音位的转变：如"тəгмəgи>тəг>тəй>йəт"；"тəгуpгил>тəйуpгил>йəтуpгил"等。

(16) "دوك-" 这一词缀形式的音标形式为"-gyк"，而不是"-gyг"。因为在浊辅音音节的词汇中，只能见到这一词缀的"-gyk"形式，而不存在"-gyг"这一语音变体形式。

(17) 名词宾格的"ك-"词缀，是用"г"音标形式、而不是用"к"形式来表示的。在浊辅音音节中，只使用对应的"-F"语音变体形式，而不使用"-k"这一形式。

(18) 构成关系形容词的"كى-"词缀，其音标是用"-ки"形式、而不是用"-ги形式来表示的。因为在浊辅音音节词中，只能遇到对应的"-kы"形式，而"-Fы"形式是不存在的。

（19）“مەك-”词缀，在所有的地方都是用“-мэк”标音形式来表示。其语音变体形式为“-maķ”，而“-maf”形式是不存在的，甚至在加上主语时，能够保留清辅音的语音变体，如“ypmaķ—ypmaķы”、“kogэзмэк—kogэзмэки”等。

（20）对那些难以分辨音素的词汇，是按原文抄写的形式进行标音的，在开罗本和维也纳本中对这些词汇形式有所解释。

解释《福乐智慧》双行诗遵循的原则：

（1）对每一段双行诗在第二页中是进行对应解释的。

（2）每行诗和每个双行诗的词汇，如果其含义同我们现代的语言内容一致的话，那就不另外加以说明了，甚至保留其固有的词汇形式。

（3）在解释一些主要的词语时，尽量保留其原文的色彩，只对其进行微小的改动。[58]

（4）对每一个词的解释，必须相应符合现代语言对该词含义的解释。

（5）在解释时，尽可能不背离原文特点。

（6）在需注释的地方，解释后用括号加以说明。

（7）在解释过程中，为了便于说明，作者提出的话用括号加以解释。

（8）在现代乌兹别克语中不具有或不完全具有相应形式的词汇和名词术语仍旧保留下来，用脚注加以解释。

（9）在标音中，页数与写本的页数均用“a”、“б”符号来表示。

（10）无论是对原文标音，还是对原文解释，每一个双行诗均编有一致的顺序号码。

（11）在原文和解释中出现的脚注，是按页数顺序在书后加以说明的。

（12）“*”这一符号，按出现在原文和解释、脚注中的先

后，按顺序加以释义的。

---

①见E·³别尔捷利斯：《〈福乐智慧〉及其意义》一文，载《东方真理》杂志，1944年，第1至4期。

②见杰·提尤里：《突厥语言遗产》一文，载《民族调查》，第2卷第4期。

③见H·万别里：《Uigurische Sprachmonumentə und das Kudatku Bilik》一书，因斯布鲁克（奥），1870年版。

④同①，另见《教育与教师》杂志，1925年第2期，第68至79页。

⑤见B·拉德洛夫：《Über eine in kairo aufgefundene zweite Handschrift des kudatku Bilik》一书，塔什干科学出版社版，1898年11月版，第4号，第309至319页。

⑥B·拉德洛夫：《Das Kudatku Bilik des Jusuf-chass-Hadschib aus Balasagun》, Theil I, st-Petesburg, 1891, Theil, 11, 1910年。

⑦见A·3·瓦里多夫：《在费尔干纳地区的东方手稿》一文，载《东方论丛》一书，1914年，第22期，第312至313页，塔什干版。

⑧见《乌兹别克文学遗产》一书，塔什干——撒马尔罕，1928年版，第79至89页，第149页，阿拉伯文字体。

⑨见C·E·马洛夫：《关于《福乐智慧》的三种写本》一书，苏联科学出版社，1929年版，第9页，第734至754页。

⑩见C·E·马洛夫：《〈福乐智慧〉的影印本》一文，载《苏联东方学》杂志，第5期，莫斯科——列宁格勒，1948年版，第327页。

⑪见C·E·马洛夫：《古代突厥碑铭文献》一书，莫斯科——列宁格勒，1951年版，第224至304页。

⑫见A·A·瓦里托娃：《论喀喇汗王朝的阶级性问题》一文，载《苏联科学院吉尔吉斯分院丛刊》，伏龙芝，1943年版，第1卷，第127至136页。

⑬详见《乌兹别克文学》一书，第1卷，塔什干，1959年版，第36至55页。

⑭同⑪，第97页。

⑮见B·拉德洛夫：《Nachwort zum Kudatku Bilik》一文。

⑯同⑪，第96页。

⑰同上，第244页。

⑱同上，第229页。

⑲见З·瓦里佐达：《突厥与鞑靼史》，喀山，1912年版，第64页，阿拉伯文字体。

⑳请详见上引A·A·瓦里托娃书。

㉑见《福乐智慧》纳曼干本的序言，乌兹别克共和国科学院阿布·拉伊罕·比鲁尼东方研究所收藏，第1809号。

㉒同⑪，第199页。

㉓参见《教育与教师》杂志，第2期，1925年，第73页。

㉔见本书第76页。

㉕同⑪，第301至302页。

㉖见《教育与教师》杂志，第71页。

㉗同⑪，第302页。

㉘见本书第1页。

㉙同上，第7页。

㉚同上，第2页。

㉛见Б·Н·萨霍德：《论尼扎姆·穆留克的〈政策书〉》，莫斯科，1949年版，第307页。

㉜见E·Э·别尔捷利斯：《论〈卡布斯书〉》，莫斯科，1958年版，第8页。

㉝见《民族研究》杂志，第99页。

㉞见H·阿斯姆：《突厥史》一书，1898年版，第259页，阿拉伯文字体。

㉟见《革命》杂志，1923年，第9至10期，第181页，阿拉伯文字体。

㊱见《突厥语大辞典》，第1卷，第1333页，第351页，阿拉伯文字体。

㊲同上，第416页。

㊳见《突厥文学中的早期苏非派信徒》一书，1919年伊斯坦布尔版，第26页，阿拉伯文字体。

㊴见《土耳其史》一书，1923年，伊斯坦布尔版，第119至120页，阿

拉伯文字体。

㊵维也纳本完成于公元15世纪是已知的。但是，时至今日，仍未能弄清开罗本和纳曼干本抄写成的年代。某些学者认为。这两种写本也完成于公元15世纪左右。

㊶见X·埃赫桑、M·塔弗克和X·阿里等人著的《突厥文学遗产》一书，第1卷，伊斯坦布尔，1926年版，第24页，阿拉伯文字体。

㊷见《社会主义科学与技术》杂志，1934年，第10至11期，第16页。

㊸同㉖，第69页。

㊹见A·K·博罗夫科夫：《对艾里希尔·纳沃依诗歌的语音分析问题》一文，载《列宁共青团托木斯克师范学院学报》，1959年，第12期，第5页。

㊺指罗马神话中的萨托耳诺斯（农神），在这里是指土星。

㊻指罗马神话中的尤皮特（最高的天神，即希腊神话中的宙斯），在这里是指木星。

㊼欧几里德——古希腊数学家，生于公元前330年，卒于公元前275年。

㊽一种阿拉伯药物。

㊾见H·A·巴斯卡阔夫《突厥语》一书，莫斯科，1960年版；B·M·纳斯洛夫《鄂尔浑——叶尼塞碑铭文献语言》一书，莫斯科，1960年版N·A·巴特马诺夫、З·Б·阿拉格奇、Г·Ф·巴布什金等人合著的《现代与古代的叶尼塞》一书，伏龙芝，1962年版；Э·H·纳吉甫《爱情书》一书，莫斯科，1961年版；A·M·谢尔巴克《公元10至13世纪东突厥斯坦文献语言语法纲要》一书，莫斯科——列宁格勒，1961年版。

㊿见H·A·巴斯卡阔夫：《关于突厥语语音音标的统一方案》一书，莫斯科，1952年版。

51见H·万别里：《Uigurische Sprachmonmente und das Kudatku Bilik》，Innsbvuk，Wagnər，1870年版；B·拉德洛夫：《Das Kudatku Bilik des Jusufchass—Hadschib aus Balasagun》，Theil，II，Text und Ŭbərzetzung……，St—Petəvsburg，1900至1910年。

52见C·E·马洛夫《古代突厥碑铭文献》一书，莫斯科——列宁格勒，1951年版，第97页；A·A·瓦里托娃《关于对〈福乐智慧〉译本及原

文版本的评论》一书，亚洲民族研究所简报，第44期，莫斯科，1961年版，第78页。

⑬同上引A·A·瓦里托娃书，第79页。

⑭见E·Э·别尔捷利斯《关于对近东与中东各民族文学经典文献进行评论的研究方法问题》一文，载《全苏首届东方学大会》通报，塔什干，1957年版，第241页。

⑮作品的原文版本、译本与注释，是由E·Э·别尔捷利斯负责的苏联科学院亚洲民族研究所完成的，作品的第1卷当时已得已出版发行。详见上引A·A·巴里托娃书，第77至88页。

⑯参见马赫穆德·喀什噶里：《突厥语辞典》，第1卷，塔什干，1960年版，第48页，语文学副博士C·穆塔里波夫译。

⑰《突厥语辞典》和《福乐智慧》中的一些词汇的两种语音变体，即清、浊语音变体，如"йудуе—йудугди"，"йоруғлы—йоругли"，"тплла—тэплэмэк"等，这样的词汇，我们是按其原来固有的形式加以使用的。

⑱在解释过程中，为了保留每行诗和每一个双行诗词汇的原文顺序，为了不使每行诗和每一个双行诗的规则混乱，对某些双行诗的解释不大符合现代文学语言的要求。

（译自《福乐智慧》乌兹别克文译本。1972年，苏联乌兹别克共和国科学出版社，塔什干。）

# 哲人的芳名和学者的著作流传千古

## ——《福乐智慧》哈萨克文译本序言*

〔苏〕阿·叶戈乌巴耶夫

夏里甫罕 译

"未来——就是对历史，对过去的总结。"

我们常常将历史看作是老师，也用诗人富于诗意的想象把历史比喻为母亲。历史本身萌芽、成长的土壤——是人的命运，是人的难以言状的痛苦与欢乐，汗水与眼泪。历史之所以神圣、珍贵，原因就在于此。当我们阅读我们的先辈近十世纪以前写下的闪光的诗句，接触其思想与见解时，我们不禁会默默地为人类的平凡而又神奇的英明和智慧而折服，象生活本身一样永恒的英明……

历史的瞳仁与历史本身——是人。

从石器时代到核时代，人类用双手创造的种种奇迹，在人类历史上，象那耀眼的银河那样光彩夺目。当我们翻阅出自我们的先辈手中的书《福乐智慧》，接触其中那闪光的思想时——如果说我们对人民的英明仅仅感到惊奇或折服，那将是很不够的。当我们回顾这部富于智慧和思想内涵的巨著近十个世纪以来所走过的深深的足迹和光辉的历程时，我们委实感慨万端。是的，人民永远是英明的，人民永远是伟大的。那种认为人民有过幼年、童

---

* 因排印技术困难，本文有删节——编者。

年的思想——消失得无影无踪。人民——永远英明！作为差不多距离我们十个世纪之前的人民的思想与智慧之结晶的不朽著作《福乐智慧》，就是一个有力的佐证。

应让无知者收敛舌头，
将有智者的话儿搜集。

有智者的话语不会枯竭，
水源充足，清泉不会枯干。

有知者似碧草覆盖的海，
踏在上面走，活水奔涌不停！

无知者的心田似沙漠，
河水浇不透，任你日夜浇灌！

这是十一世纪诞生、生活于七河流域的优素甫·巴拉萨衮尼的诗句。注意，不是二十世纪，而是在十一世纪时写下的……从那以来，已经过了差不多一千年！

舌头是头颅的敌寇，
它夺走了多少人头，舌头啊舌头！

要保全头颅，须收敛舌头，
舌头无羁，定会要你的脑袋。

这些犀利的诗句，进步的思想，是我们的先辈十一世纪写下的。

《福乐智慧》这是一本思想内容丰富，语言亦十分有趣，而且其命运也很特别的书。对我们来讲，现在这本书终于回到了自己的故乡。下面，首先谈谈这本书的特别的命运及其历史：

这部愈来愈引起世界东方学学者的注意的著作《福乐智慧》，是于1069—1070年用十八个月的时间写成的。其作者系出生和成长于七河流域楚河之畔闻名于世的大城市之一巴拉萨衮（亦称虎思斡耳朵）的优素甫·巴拉萨衮尼。优素甫的这部包含深刻的社会思想，犹如人民道德的伦理学大纲一般的著作，是在他五十四岁时写成的(据土耳其学者热西提·拉赫马提·阿拉特的推算)。此书是在古城巴拉萨衮开始写的，完成于喀什噶尔，并奉献给喀拉汗朝当时的执政者布格拉汗。布格拉汗高度评价了优素甫·巴拉萨衮尼的这部著作，授予他“哈斯·哈吉甫”（即御前侍臣——译者注)的称号，这样，优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼这一名字扬名世界。关于这部著作用什么文字和语言写成的问题——学者们进行了大量的研究，提出了很多看法。著名学者C·E·马洛夫关于这个问题的观点是值得注意的。他说，（这部著作）“很难说清作者是用什么文字写成的，尽管如此，根据即使是十五世纪发现的写本来看，优素甫·巴拉萨衮尼最初是用阿拉伯文字母写作的，大概到后来，即当准备将它奉献给汗王时，才用回鹘文字母转写出来的。”① “在东方各地，在突厥斯坦各族中，从来没有人用布格拉汗的语言、突厥人的辞令编撰过一部比它更好的书。”②根据《福乐智慧》的序言来看，这部著作当时就已名闻天下了，马秦人、秦人和东方人分别称这一著作为《治国南针》、《帝王礼范》、《君王美饰》，伊朗人称它为《突厥语诸王书》，还有人称它为《喻帝箴言》，突朗人则称之为《福乐智慧》。③

《福乐智慧》流传至今的有三种写本。一是现存放于维也纳的维也纳本，由于是在赫拉特抄成的，故又称赫拉特写本。A·

H·科诺诺夫院士认为抄写者可能叫哈桑·喀拉·沙依勒（？）·谢米斯，公元1439年6月17日抄写完毕。④从阿拉伯文字母的手抄本转写成回鹘文字母的这个抄本，从赫拉特城流传到托卡特城（土耳其），1474年在伊斯坦布尔被发现。“回历879年，即蛇年，菲尔纳泽伊扎达·哈迪阿利为了阿布德热扎克·谢伊克——扎达巫师而委托别人抄成，并从托卡特城送到伊斯坦布尔。”此后便以手抄本形式流传。在抄本190，13—14页上记载有“我们在纳勒班从哈姆扎买下的，在哈伊热迪尼毛拉的寺院附近，经纪人霍加·哈吉系证明人。”⑤1796年，担任外交使节职务的奥地利学者玉素甫·佛尼·哈米尔·普尔戈什塔里从布克尼斯买下了该写本后送交维也纳卡尔图书馆。1870年匈亚利学者Г·万别里在茵斯布鲁克城首次发表了维也纳写本。不久，即1890年，俄罗斯学者В·В拉德洛夫刊印了维也纳本写。

第二个写本——用阿拉伯文字母抄成的开罗（埃及）写本。这个写本是开罗凯地温图书馆馆长，德国学者Б·穆里蒂兹发现的。1879年由В·В·拉德洛夫为彼得堡科学院亚洲博物馆复制了这一抄本的副本，并刊印过此副本。这个副本现存于苏联科学院东方学研究所列宁格勒分所手稿部。

第三个抄本，是最完整和保存得最好的纳曼干（费尔干纳）本。这个抄本是用阿拉伯文字母抄成的。1913年，А·维利多夫在纳曼干城（苏联乌兹别克共和国境内）的一位名叫穆罕麦德霍加·伊先·拉拉利希的人的私人藏书室里发现。后来它一度丢失，1925年又被乌兹别克学者福蒂莱特找到，并在塔什干就此写本发表了简单的说明。纳曼干写本现存放于乌兹别克斯坦加盟共和国科学院东方学研究所。

С·Е·马洛夫对上述三个写本做比较研究后认为，开罗本和纳曼干本具有很多相近之处，“而回鹘文写本（维也纳——赫拉特写本）则在许多方面与这两个写本有很大差异。”《За уйгу

рской остается только значение редького большого памятника уйгурското письма мусулманской культуры》⑥В・В・拉德洛夫也指出"作者作为巴拉萨衮（七河流域）人，首先是在不受回鹘语书面语言影响的情况下，用阿拉伯文字母写成的。然而，当这部长诗在喀什噶尔收尾，并准备奉献给汗王时，为了在那里流传而用回鹘文字母重新转写的时候，才受到了回鹘书面语言的影响。"⑦拉氏这样判断是有道理的。

最近二十年来，我国乌兹别克学者柯・凯里莫夫用乌兹别克文发表了《福乐智慧》的逐句译本（1971，1972）；Н・格列布涅夫和С・Н・伊万诺夫用俄语发表了《福乐智慧》的诗歌体译本（1977，1983）。

917年后的今天，《福乐智慧》经过长途跋涉，终于回到了自己的故乡哈萨克斯坦。是的，对我们来说，它确实是回到故乡的珍贵遗产。

《福乐智慧》中所表现的文化意识，与和母亲的奶汁一起渗透于我们的骨髓与血液的传统文化意识，以及与成为我们民族的传统与生活准则的那些箴言有着内在的、血肉的联系。实际上，从这部著作问世起，我们的人民始终就和它生活在一起。这部著作对自己的故乡的人民来说，一点儿也不陌生。是的，《福乐智慧》的每一个诗行，每一章的基调——人性、诚实、善行的先进思想，与我们民族的心灵是很容易沟通的，并引起回响、共鸣。

《福乐智慧》是扎根于古代文化土壤的劝喻作品。А・Н・科诺诺夫关于这一点写道："这种体裁在古埃及、印度、阿拉伯和波斯流行，后来在文艺复兴时代，即《福乐智慧》问世五个世纪后流传到欧洲。"⑧

从这部长诗中可以清楚地看出，优素甫・巴拉萨衮尼是他那个时代思想先进、百科全书式的学者、哲学家，细腻而敏锐地感

受人的心绪的诗人，深入领会和理解东方的诗歌和社会辨证法的思想家和知识渊博的活动家。他精通天文学、数学，对自然与社会的关系也有研究。

从优素甫·巴拉萨衮尼的这部著作中，我们可以看出哈萨克文学和哈萨克人民的精神——美学财富数世纪以来源远流长的河床。不管什么时候，认识的动力来自于对未知世界的好奇与兴趣。在我们这个飞速发展的时代，人的神奇的想象力和认识能力高度发展了，因而人们并不会对什么都感到惊奇和折服。虽然如此，但这不会妨碍人民辨别好与坏，辨别自己民族的文化遗产，人民有这个能力。

以前，我们能够使后代惊奇与折服的文化遗产和美学财富有：鄂尔浑——叶尼塞碑文、阿利——法拉比、阿拜……和近五个世纪以来文学天才们的作品……。现在，我们把优素甫·巴拉萨衮尼的《福乐智慧》与上述珍品相提并论，并且要自豪地说，《福乐智慧》也是我们的精神文化宝库中的一部重要作品。我们读这部作品，为这部作品及其作者的伟大而叹为观止。这是一部鲜明地体现人民的智慧和艺术创作天才的伟大杰作，它的价值在于生动地展示了突厥语文化，反映了差不多十个世纪之前生活在哈萨克大地的我们先辈的伟大，并清楚地展现了我们民族的传统文化意识和传统文化的历史渊源。

《福乐智慧》是赋予人幸福与安乐的知识，是给一代又一代读者奉献安乐与幸福的书。几个世纪以来，这部作品给那些有思想，善于思考的读者教授做人和公民的思想道德准则，传授一切美好的传统与诚实精神。在漫长的历史上，我们古老大地什么风暴没有经历过，什么世道没有见识过，无数座城市、无数个宫殿消失得无影无踪；很多学者、旅行家和英雄们默默无闻离开了人间。而《福乐智慧》却经受住了十个世纪的严峻考验，经过漫长的道路，流传至我们的手中。尽管它经历了那么漫长的历史时

期，然而它随着时间的推移，越发显得珍贵、难得和不同凡响，愈来愈显示出其价值来。这部著作的每一句诗行都使我们感受到我们的故乡和我们的人民精神财富的历史渊源；我们从这部著作中看到和深刻感受到突厥语各民族人民的科学、语言和艺术的发展水平及其肥沃土壤、能量。对这部作品读得越深入，我们越能深刻地领略我们民族的文学及其富于表现力的语言的无穷奥秘，并为其活力而自豪。

我把书名叫《福乐智慧》，
愿它为读者引路，导向幸福。

这是出生于虎思斡耳朵（即巴拉萨衮）的伟大思想家优素甫在《福乐智慧》的头几章中写下的。从这部著作的头几章中，即从论述天上星体，和关于黄道十二宫的位置及其标志与特性，以及关于人类的价值、善行、知识、智慧及关于语言的得失利弊的各章中，可以很清楚地看出这部著作的作者是个知识渊博的大学者、思想家和哲学家。

在它们前面月亮瞭望，
当它面对太阳时，才会浑圆如球。（第137双行）

这是对月亮的描绘，多么形象，多么准确而又自然。

须知智慧使人高尚，知识使人高贵，
这二者使男儿伟大。（第152双行）

哪里有智慧的人，哪里就有伟大，
谁若有智慧，谁就能获得高位。（第154双行）

谁若有智慧，谁就能充分享受它的好处，
谁若有知识，谁就能过上美好的生活。（第160双行）

读着这些诗行，笔者不由想起哈萨克家喻户晓的谚语："靠拳头能打倒一个对手，靠知识能打倒一千个对手。"这是人民在几千年的社会生活和思想的实践中，在严酷的斗争中总结出来的，闪烁着智慧光芒的谚语。

生者——终有一死，以黄土为被褥，
好人死去，芳名流传千古。
（第6578双行）

你要是好人，人们会颂扬你的美名，
你要是个坏人，喂，伙计，人们会咒詈你。

读这些诗行时，我们感到，哈萨克谚语："好人的芳名，和学者的著作流传千古"——显得更有分量，更为深刻了。举世闻名的优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼的这部著作，是对世界文化宝库的重要贡献。当我们从这部著作中读到这部著作是在我们的故土开始命笔的这一事实时，它的每一句诗行，对我们来说都获得了特殊的意义，因而对我们的吸引力就更大，显得更为珍贵和重要。

下面引几段突厥语原文双行诗

（略。如有查阅需要，请见《福乐智慧》现代维吾尔语诗体今译暨原文标音转写合刊本。北京民族出版社，1984年——中译者注）

请听博学之士是怎么说的，
学者的话和生命有同样价值。（第336双行）

首先是谎话连篇，
其次说话不讲信用。（第337双行）

这些诗行对我们现在的读者来说，即使不翻译成哈萨克语，也是明白易懂的。

优素甫·巴拉萨衮尼在《论世风日下和人心不古》一章中说：

不管我珍爱谁，亲近谁，
都给我带来了烦恼，我怎会再珍爱谁呢?!
（第6578双行）

阿拜！……伟大的阿拜的调子！……当然，这是一个另外的值得专门探讨的课题……

整个世界没有善良的人，
对没有同情心的人我怎会亲近。（第6576双行）

我象眼珠那样珍爱的人，
成了敌人，犹如魔鬼，我要魔鬼干什么呢？
（第6577双行）

属于或与现代哈萨克语具有亲缘性的词、词组、修辞手段、名称和概念以及人名，在此书中俯拾即是，不胜枚举。这，我们留给学者们和语言研究者探讨。笔者仅指出在翻译过程中注意到的一系列与现在的谚语和格言有密切内在关系，或可以认为是现在的谚语和格言的“种子”和萌芽的诗行。第七章，即阐述语言

的得失利弊的那一章，总的来讲，谈的是作为文学的重要要素之一和人们的交际 工具 的语 言的重要性。其 中有如下的几个双行诗：

163　语言可使人尊贵、幸运，
　　　也可使人卑贱，甚至丢脑袋。

164　语言好比守在门口的猛狮，
　　　伙计，要留神，不然它会吞了你。

167　愿你慎于语言，以免杀头，
　　　愿你管好你的舌头，以免打掉你的牙齿。

176　愿你留心你的舌头，即是保全你的头颅；
　　　说话简炼，即是延长你的寿命。

这里应该指出的是，民间很早就有“对头颅的危险来自舌头”的说法，不难看出，这句名言是有来源的。第2692双行诗（“舌头是脑袋不共戴天的仇敌，制服这仇敌方能生活安康”）进一步证明了我们的看法是有根据的。

211　人的心田好比无底的大海，
　　　知识好比珍珠，深藏在海底。

212　假如人不从海底将珍珠捞出，
　　　珍珠和石头又有何异，有什么益处。

213　黄金埋在地下，和石头无别，

倘被掘出，就能做王冠的美饰。

这些诗行与阿桑·凯哥⑨的著名哲理诗篇中的下面两行诗之间相呼应的关系是不难看出的。

纯洁无瑕的石头深藏于湖底，
纯洁无瑕的珍贵之言深藏于心底。

同样，这几条谚语，如"耐心的结果是黄金"；"没有耐心的人定会丢脸，有耐心的人定会实现夙愿"；"愤怒要让理智去战胜"等与下述双行诗之间是有渊源关系的。

1319 人若有耐性，就会实现愿望，
有耐性之人，能猎获百鹰。

1317 当你生气时，要抑制自己，
有耐性的人，前面就是欢欣。

这些诗行与现代哈萨克谚语、格言之间不仅在一般文学范畴内的诗学和修辞手段方面具有亲缘性和渊源关系，而且在其"根基"方面，在整个思想、心态和思维方式及意识，社会文化心理特征方面，具有同一渊源传统和亲缘性，具有惊人的相同和一致性。充分体现了哈萨克人民英明和智慧的含义深刻、优美典雅、富于艺术性的绚丽多彩的谚语、格言和诗歌，就是在这一肥沃的土壤上萌芽、结出的丰硕果实，这是毫无疑问的。产生于十一世纪的伟大著作《福乐智慧》的几乎每一句诗行及其所包含的思想，都渗透于我们的意识深层，堪称深入骨髓了，这充分表明了它的珍贵和神圣。换句话说，《福乐智慧》的语言、思想、诗学

特点与我们民族的文化具有同一传统和来源。这就是为什么它对我们来说是极其珍贵的。《福乐智慧》的语言是极为纯洁的突厥语，作者在书中也讲到了这一点。很多著名学者和翻译家（M·喀什噶里，C·E·马洛夫，A·科诺诺夫，热·拉·阿拉提，C·H·伊万诺夫等）也指出并证明了这一点。

应当指出，这里不应产生这样的误解，即现在的谚语、格言都产生于古老的文化遗产《福乐智慧》。实际上，这部著作的产生是有其一定的历史、社会、文学和语言前提的。苏联学者，A·H·科诺诺夫院士写道："《福乐智慧》的作者为了自己劝喻的目的，依靠人民的英明创造，广泛利用了突厥语各民族的口头诗歌创作，谚语、格言等等。"[10]作者在阐述某种思想、道理时，往往用某一个著名学者、博学之士（智者、伯克、贤士、诗人、尊者、塔吉克学者、阿拉伯学者、长老）等人的相应的话来加以证实，总结或强调，所引用的"证据"毫无例外地具有简练、准确、形象，有力度和感染力强的特点。

当阅读书中有关美好人格和具有教育意义的闪光的诗句时，我们民族常讲的内容和形式相同或相近的那些箴言，仿佛获得了新的生命、新的意义，显得更加亲切。语言作为历史范畴、文化遗产和人民的财富所肩负的使命，显得更为崇高。

哈萨克有句谚语"与（母亲的）奶汁一起渗透的意识，定会和骨头一起消失。"这个谚语所包含的核心思想在《福乐智慧》的很多诗行中均有表述。其中的两个双行诗如下：

881 与母亲的白色奶汁一起渗透的善行，
直到死之前，不会改变。

883 娘胎里生成的脾气性格，
会与躯体一起进入黄土。

请再看下面的两个双行诗：

2579　恶语伤人给人心留下创伤，
这真是痛彻骨髓，火烙胸膛。

2580　鞭打的伤痕，可以迅速痊愈，
恶语伤人，创痛日久天长。

这两个双行诗与哈萨克谚语“恶语痛彻骨髓，鞭打痛伤肉体”显然是一种变体和演变关系。

毫无疑问，语言，特别是文学语言的神圣性在于其强大的生命力。十个世纪前的这些含义深刻的谚语、格言能够流传至今，充分表明了人民的智慧和伟大，也表明了民间文学的高度发展水平，说明当时民间文学得到了全面的发展。

这里，笔者还提出一个看法，即三条腿的交椅，三条腿的东西，三种依靠——这是自古尽人皆知的道理（我们不应忘记几何学中的三角定理），这一道理在历史上多次成为人们的话题。《福乐智慧》中的《日出王向月圆讲述正义的实质》一章中，日出王端坐于三条腿的交椅，他向月圆阐述了三条腿的椅子的牢靠性（第800—805双行诗），后来，在论述维护国家的统一，和国君应具备的条件和注意的问题时，具体阐述和发挥了这一思想：

2704　一是贤明的哲人智囊，
二是书吏，把圣谕传扬；

2705　三是勇猛威武的虎将，
靠他们对付敌寇豺狼。

2709　若这三种人能够集全，
人们的愿望就必然实现。

这里，向国君讲述了统治国家所不可或缺的三种贤人，三种栋梁之才，说明了这三种人的职责和用处。表现了一部分人为国家的利益，从事生产和学习知识，而一部分则从事文字工作，在语言和口才方面发挥特长；还有一部分人以保卫祖国为其职责。这也是哈萨克的古老谚语所讲过并广为流传的思想的总结和系统化。

2711　打江山要靠手中的刀枪，
靠文字才能安民兴邦。

2712　用知识和智慧把国家来管，
男儿借此三者使国泰民安。

这两个双行诗就是对上述思想的进一步发挥。谁能否认这些诗行象很多谚语那样，没有以变化的形式流传至今呢？

“见了金子，就连天使也会迷路的”这是在哈萨克人中广为流传、家喻户晓的谚语。请看《福乐智慧》中的诗句：

若见到百银而不眼馋心贪，
这样的人堪称天仙。

哈萨克有一条谚语“若你的肚子痛，那就抑制食欲，若你的眼睛痛，那就管住双手。”这个谚语与下面的诗行之间的内在联系是一目了然的：

2892　请听有知识的哲人的言谈：
抑制食欲，吃饭要细嚼慢咽。

2893　抑制食欲，才能把性命保全，
节制食欲，酒饭才会香甜。

2894　常见有人因贪食枉送了性命，
或是大吃大喝，虚度了一生。

2895　嘴巴会带来疾病，
药物也必须从口里送进。

读到第3075—3076双行诗时，笔者不由想起了哈萨克谚语：“让富家子弟说吧——即使他的嘴是歪的。”（第3075—3076双行诗：谁有财富他就有超人的本领，不利变为顺利，说话聪明机灵。举世无双的哲人倘身无分文，纵有辩才，也好似哑人。）第3422双行诗与哈萨克谚语：“狗狺狺狂吠，商队照样前进”之间的内在关系也是再清楚不过了。

3422　倘无百犬对之狺狺狂吠，
怎能被称做无畏的苍狼。

哈萨克谚语：“最大的财富是健康，其次是贤妻，再次是十只羊”与下面的诗行之间的渊源关系一目了然，必须加以说明：

瞧，其一是吃吃喝喝；
其二是妻子，使丈夫欢乐，

第三是健健康康地生活，

三者中唯有它不可或缺。

此外，哈萨克人民还有这样的一条谚语：“倘若劣马膘肥，就会猖狂到连小皮囊都不肯驮。”这个谚语和第3600双行诗之间也有渊源关系。

3600 倘若劣马膘肥，就会猖狂，

把主人摔掉，逃之夭夭。

民间有句格言：“娶亲，切莫看她的家庭，要看她本人。”长诗《福乐智慧》中的第62章的几个双行诗所包含的思想内容与这一格言的内容是一样的。

作者在第4534双行中告诫说：“即使你贵为一国之主，也要态度谦卑，语言和气。”书里还有这样的诗行：“你是贵人，更应该谦虚，尊贵配以谦卑，最为相宜，”（第4532双行），此双行与谚语“如果你伟大——那就应该谦虚”之间显然也有某种内在的联系。可以肯定，这条谚语早在一千年前就已经产生，这也充分体现了人民的智慧和创造力。

4733 这世界好比田地，

播种什么，将来会收获什么。

《福乐智慧》的作者用几种方式谈到了这一双行诗所表现的思想。它们和我们熟知的谚语：“播种什么，就收获什么”和“播种什么，就会长出什么”是一致的。

“切莫和坏人交往——（和坏人交往），会惹事生非”

这条谚语和书中的第5256双行也是一致的，即："莫与邪恶为伍，它会将你焚烧；你若有好名声，定会留下善迹。"

以上，笔者将哈萨克的谚语、格言与书中的一系列双行诗进行了比较，旨在指出本民族文学源流及其与十一世纪的伟大著作《福乐智慧》之间直接的、内在的亲缘性一致关系和它们都具有同一来源和传统这一事实。此外，书中主人公的名字也能够说明问题。书中的主人公的名字是地道的突厥语名字：Кунтолды（日出），Айтолды（月圆），Огдулміш（贤明），ОдҒурміш（觉醒）——对我们的读者来说，这些名字是明白易懂的。而在纳曼干（费尔干纳）写本中，主人公的名字是地道的哈萨克名字，如аділ（正义），даулет（国家），Ақыл（智慧），КанаҒат（知足）。这四个主人公名副其实，书中关于社会、人生、人性、善行的多层次的哲学思想就是通过这四个主人公的对话来阐述的。根据作者应用突厥语那么得心应手这一事实，A·H·科诺诺夫院士得出结论说"……同时，优素甫是本民族人民的儿子，是他们的真正代表"。⑪

对我们来说，深刻研究、理解、认识《福乐智慧》及其产生的时代，并与当代生活联系起来，无疑是摆在我们面前的一项刻不容缓的，具有重要现实意义的任务。（应当指出，兄弟民族的不少学者和专家对《福乐智慧》的研究、翻译事业十分重视，兴趣很大，这是值得充分肯定的，也是令人高兴的和值得学习的。乌兹别克族学者柯尤姆·凯里莫夫在塔什干出版了《福乐智慧》的乌兹别克文逐句译本，并对原文标音转写，同时进行了大量研究工作，提出了自己的观点。即使不谈这些工作的学术意义，也应该指出这些工作表现了他作为一个公民所应有的勇气和积极态度，值得肯定。

著名的学者、翻译家和文学家B·B·拉德洛夫，C·E·马洛

夫，热·拉·阿拉提，A·H·科诺诺夫，A·迪拉恰尔，C·H·伊万诺夫，H·格列布涅夫的重要研究和翻译工作，给整个突厥语文学带来了光荣。）

迄今为止，各兄弟民族的文学家们发表了有关《福乐智慧》的几十篇文章和论文。列宁奖金获得者钦吉斯·艾特玛托夫在自己的文章中，因对古代文化名人漠不关心的现象而感到痛心。他写道："有关纪念著名古代突厥诗人和思想家优素甫·巴拉萨衮尼诞生975周年的设想，也遭到了同样的命运。这位伟大的人道主义者出身于托克玛克附近的巴拉萨衮，并在那里生活过——这是无可辩驳的事实。优素甫·巴拉萨衮尼作品的写本，作为罕见的财富存放于维也纳和开罗，他的诗歌作品和《玛纳斯》一样，在我们祖祖辈辈的精神生活中代代相传，是在同一语言学基础上相互联系的两种文化——以定居为基础的书面文化和以游牧为基础的口头文化存在同一根源的具体证明，是我们民族的财富。在苏维埃政权时代，在中亚各民族的精神生活和国际主义生活提高到崭新水平、文化得到繁荣的今天，如果作为其后裔的我们不去纪念巨人巴拉萨衮尼，还由谁去纪念呢?!"⑫ 艾特玛托夫的这段话值得我们深思，也从一个侧面说明《福乐智慧》极其重要的价值。B·H·阿斯拉诺夫说："借助《福乐智慧》，可使辞义学家解释阿塞拜疆语言中的不少词汇的具体含义。"⑬ M·H·克德洛夫写道："《福乐智慧》中的很多词组、句式，至今毫无变更地存在于土库曼族语言中……不管怎样，一定的语言与《福乐智慧》的语言的关系，从民族语言与历史的关系这一角度来讲是突厥学有趣的、有意义的研究领域。"⑭Θ·哈拉耶夫根据《福乐智慧》中的арпа（燕麦）、ас（饭）、сут（奶子）、жун（毛、羊毛等）、Курт（酸奶酪）、Kiiз（毡子）、Тон（羊）、Кодас（牦牛）等名词的大量存在，得出结论说："总的来讲，优素甫·巴拉萨衮尼的长诗是研究苏联东方各民族的各种历史问题的极有价

值的文献。”⑮诺盖族学者A·斯依卡利耶夫根据从萨莱乞克城发现的刻有《福乐智慧》中诗句的瓦罐，写道：“这一事实说明，我们的著名诗人在诺盖人中尽人皆知，他们当中人数很多的乃曼、部古、拜特格和其他一些部族的代表完全有理由把优素甫·巴拉萨衮尼看作是本部族的诗人。”⑯《福乐智慧》的维吾尔语译者们在该书维吾尔文版前言中写道：“《福乐智慧》——是维吾尔族生活于十一世纪的伟大哲理诗人优素甫·哈斯·哈吉甫创作的大型长诗。”⑰吉尔吉斯学者Θ·哈拉耶夫指出，1970年在列宁格勒为纪念优素甫的长诗问世900周年而举行了突厥学家第四次学术讨论会。M·卡姆热耶夫就这次讨论会的结果在《文学问题》（《Вопросы литература》）1972年第4期上发表的文章中，歪曲会议的结论，说这次会上，绝大多数学者同意《福乐智慧》系维吾尔族遗产，优素甫则是维吾尔族书面文学奠基者的观点。吉尔吉斯学者Q·哈拉耶夫同时指出，而实际上，这次会议的大部分参加者认为《福乐智慧》是所有突厥语民族的文学遗产（见《苏联突厥学》1970年第4期）。他进一步指出，《福乐智慧》属于维吾尔族的观点是错误的。十一世纪他们基本上居住在东突厥斯坦，在那里建立了两个国家……马赫穆德·喀什噶里的词典中，有用诗歌形式记载的史料，说喀拉汗朝人向他们发起进攻，并占领了叫蒙赫拉克（Мынглак）的地区……

这一切都表明了《福乐智慧》在中亚各民族文化中所占的重要地位，也表明了关于它的族属存在截然相反的观点。

《福乐智慧》不仅是部文学遗产，还是一部具有鲜明时代色彩，包含着整个历史时代的性质与特点，具有鲜明的社会政治倾向的社会道德伦理作品。是一部内涵丰富，堪称我们精神财富的基础与支柱的作品。从作品中，可以找出和发现有关哈萨克族文化和文学中至今尚未认真研究和科学地说明的许多特点与奥秘。当然，由于这是差不多十个世纪前写成的一部作品，故其中也有

一些比较简单的地方。尽管如此，作者并没有追求华丽的辞藻，而是用富于力度的语言，阐述了平凡而又深刻的思想。这部书就其语言特点，修辞方式的总的特点，产生的历史——地理环境等因素看，与兄弟民族一样，和现代哈萨克语言文化及文学是相呼应的，有许多相同和相近的东西。我们从这部以其诗学特点、社会意义和深刻哲理而闻名于世的作品中，看到了我们民族的精神道德——伦理观念的总貌，和哈萨克斯坦文化和文学的丰富历史传统。直到今天，历史上歌手们的创作，他们的诗篇被认为是我们书面文学的源头与开端。他们的创作达到了很高的境界，艺术技巧水平堪称登峰造极。很难相信这是在一两个世纪中突然达到的。请回忆一下歌手们的诗篇和他们的"生着翅膀"的名言，还有那丰富多彩的故事——这些堪称语言艺术的顶峰、典范。坦率地说，这些绚丽多彩、浩如烟海的遗产，我们的哲学家、文学家和历史学家们还未来得及进行深刻的，全面的研究。《弓》，《三个世纪的诗歌》、《五个世纪的诗歌》等书的出版是我们文化生活中的重大事件。这些书使我们获得许多极为珍贵的资料，许多诗人被证明是我们民族文学的代表人物。

这方面，Б·肯吉别科夫教授的贡献是很突出的，他给我们大家树立了榜样。同时，还有其它很多学者们的研究成果使十五——二十世纪的文学被列入高等院校的教学大纲中，并且在文学史上占有了应有的、重要的地位。对这一历史时期的文学，人们进行了广泛的研究，出版了很多学术著作和教科书，这项工作还在继续进行着。还应提到的，是有关十五世纪以前文学的《古代文学读本》。……虽然进行了这些努力，然而，能否说，我们对斑斓多彩、源远流长、植根于肥沃土壤的诗歌遗产的研究就很理想了呢？"哈萨克人把用优美的语言直抒胸臆看作是最大的本领，故他们的诗歌达到很高的水平。"这是伟大学者、В·В·拉德洛夫说的。十四——十五世纪诗歌的诗学、结构、艺术手

法、语言特点与历史意义诸课题，均待进行全面的、深刻的研究；每一篇（首）作品的结构、构思、语言及艺术特色，都应成为具体研究的对象。

应当指出，十五——二十世纪的哈萨克诗歌创作水平达到了高峰。这一文化——历史现象的出现，不是一天两天、也不是一两个世纪的功夫。它的根源可追溯到很早很早的历史时期。“突厥汗国被推翻以后（八世纪），草原文学生活的中心直接移至现在的哈萨克斯坦土地上——七河流域和锡尔河河畔一带。同颇具特色的草原文化一起，城市文化也得到了发展……正是在这个时期，在现今哈萨克斯坦土地上出现了被穆斯林世界誉为继举世闻名的亚里士多德之后的“第二位导师”的阿布纳斯尔·阿利一法拉比，这并不是偶然的。”⑲作家、学者马高英还指出了这一历史时期“能够就古代哈萨克诗歌提供丰富的、极有价值的材料”的很多诗人和作家的名字。

所以，我们从《福乐智慧》中看到与我们民族的语言、意识具有同一来源，具有亲缘性一致关系的诗行。它与哈萨克文学在精神和风格方面的亲缘性，以及劝喻诗歌和体现卓越的语言才能、富于想象的箴言和贵族名言的传统的一致——对此我们视而不见或不加以理解是不可能的。换句话说，我们的书面文学的大河床的源头，就在于《福乐智慧》及其作者优素甫·巴拉萨衮尼生活的那个时代。

《福乐智慧》中，与哲学、诗学、美学、法律和自然科学有关的诗行和论述是很多的。

智慧美在于语言，语言美在于辞令，
人美在于脸庞，脸庞美在于眼睛。

这是优素甫·巴拉萨衮尼在《福乐智慧》中说的。

"艺术的前提是语言"这是人民总结出来的、体现人民智慧的重要认识。

可以说，《福乐智慧》和优素甫·哈斯·哈吉甫诞生、成长的楚河畔上的巴拉萨衮城，是我们的具有重大意义的文化、历史大纪念碑。

关于巴拉萨衮城，众说纷纭。B·B·巴尔托里德认为巴拉萨衮很可能就是曾遭到毁灭的阿克皮欣（Акбешім）或博兰（боран）；在萨莱乞克城发现的刻有《福乐智慧》中诗行的瓦罐是一个极有价值的发现；从在楚河畔进行挖掘工作的考古队队员的记载中，我们得到了有关巴拉萨衮城具体的、值得注意的材料。这一材料表明，根据对巴拉萨衮挖掘工作的结果来看，楚河一带草原早在九——十一世纪就出现具有灌溉系统的农业、平整土地、种植业（粮食等）文明，生产面粉的行业得到很好的发展。例如，在对旧城遗址进行挖掘时，从一间屋子的墙角找到了八世纪时制作的木犁，还找到了一个直径长约一米半的磨盘石。⑳研究者指出："挖掘工作中杏核、甜瓜、西瓜种子的发现说明，当时果园种植业是很发达的。石制推磨和铁制镰刀的发现，以及房屋建设都说明，当时这座城市生活着已开始向定居过渡的突厥百姓。在沙漠埋没的古城遗址中发现的巴拉萨衮庙宇，从建筑面貌来讲体现了发达的文化。如果说，庙宇的部分设计风格特点体现出东突厥斯坦宫殿的风格特色的话，那么，另一方面，设计风格则也体现出中亚建筑艺术的特色。学者们断定，巴拉萨衮庙宇属于八世纪的建筑。破碎的瓦罐、高达4米的巨大塑像；在战争中遭到破坏的佛像，和布满庙宇中央大厅、走廊墙壁、天棚上的文字；发掘庙宇上层时出土的喀拉汗朝的76个铜币（十——十一世纪的货币）等和其他出土文物，都表明巴拉萨衮城当时是大的文化、社会政治中心。游牧民族和定居民族之间的冲突、战争的痕迹也很明显。Л·柯兹拉索夫写道："对庙宇（巴拉萨衮庙宇）

的挖掘结果，充分证明了历史发展的进程，定居生活与游牧生活的交汇，游牧的突厥语人民开始过渡到定居生活的进程。”㉑

关于这部长诗的语言，学术上有很多互相对立的观点。突厥学家B·B·拉德洛夫在研究《福乐智慧》的语言时曾陷入复杂的“荆棘载途”，说明了这是一个多么复杂的问题。我们知道，B·B·拉德洛夫最初根据《福乐智慧》的维也纳写本标音时，是比照阿尔泰——突厥人的语言的（尽管他后来得到纳曼干写本和开罗写本时对自己的做法反思过）。丹麦突厥学家B·汤姆森的文章，继马赫穆德·喀什噶里著作发表后，揭示了B·B·拉德洛夫原则的失之偏颇之处（C·E·马洛夫，A·H·科诺诺夫）。归根到底，关于长诗《福乐智慧》的语言，当代突厥学还未能提出大家公认的观点来。（有很多观点和说法）根据《福乐智慧》本身提供的材料（在序言中），作者是“用布格拉汗的语言，突厥人的辞令”写成的。A·H·科诺诺夫写道：“布格拉汗语言——是在喀拉汗朝（840—1212）各部族中流行的书面文学语言。”其他观点如下：回鹘语（C·E·马洛夫）；葛逻禄语（A·M·谢尔巴克）；布格拉汗——喀拉汗语（Э·P·捷米舍夫）；葛逻禄——钦察语（Г·Ф·布格拉娃）；喀拉汗朝部族语（A·瓦里多夫）；喀拉汗——突厥语，即突厥语（土耳其学者迪拉恰尔）。

A·H·科诺诺夫在分析以上各家之说后写道：“从优素甫·巴拉萨衮尼长诗语言的高度艺术性来看，可以认为是突厥汗国语；从朝代隶属的因素看，可以认为是喀拉汗——突厥语，或喀拉汗——回鹘语；从属于哪个部族、种族的角度看，可认为是葛逻禄语；从历史文化特征看，是葛逻禄——回鹘语。但是，B·B·巴尔托里德的下述观点是值得注意的：‘喀拉汗朝（喀拉汗国）人从未自称回鹘人，并且就优素甫·巴拉萨衮尼本人来说，

他并没有认为自己所使用的语言是回鹘语。’”A·H·科诺诺夫依据Э·H·纳吉甫和B·B·巴尔托里德的研究提出的观点言之有理，值得重视。㉒

关于喀拉汗国和喀拉汗朝诸汗王究竟隶属哪个部族的问题——学者们进行过大量的研究，有七种假说。笔者想把注意力放在长诗《福乐智慧》中出现的处月、样磨等名称上。据研究，处月、样磨、土赫色均系葛逻禄的部落、氏族名称。葛逻禄人曾统治吐火罗斯坦、阿尔泰和准噶尔，在七河流域占领塔拉孜（Тараз）和苏雅布城（Суяб），其影响扩大到锡尔河中游和费尔干纳的部分地区。“喀拉汗朝的出现是葛逻禄人建立的古突厥国家发展的自然的、必然的继续。”㉓历史学家M·阿克尼加诺夫写道：“……葛逻禄人统治的范围，从阿尔泰、塔尔巴哈台山至七河流域，甚至达到塔拉斯河和锡尔河。766年以葛逻禄的名义建立了封建国家，八世纪末至九世纪初，这个国家强盛起来，吞并了康居、铁勒、阿尔根和其他后来称为哈萨克人的所有部落。”㉔把这个观点与哈萨克百科全书的论述和克里亚什托尔内提供的史料加以比较，其结果是颇值得深思的。

原文中出现了“Ябгу”（叶护）一词。据《世界境域志》一书的作者解释，所谓“Ябгу”系葛逻禄汗王以前的称号。“据ал-жигази，Гардизи тахир Марбази和аль-Масуди，当回鹘人的影响减弱时，对突厥诸部落的最高统治权落到葛逻禄的叶护（Ябғa）手中”（C·Г·克利亚舍托尔内）。喀拉汗国基本上是由两个部族——处月和样磨人统治的（C·Г·克利亚舍托尔内）。其最高统治者在巴拉萨衮（虎思斡耳朵）；出自处月部落的阿尔斯兰喀拉可汗被称为东方的可汗。

出自样磨的小可汗，即西部可汗布格拉喀拉可汗的大本营起初在塔拉孜，后迁至喀什噶尔。

对喀拉汗国的社会、历史和政治进行深入研究，有助于揭示有关《福乐智慧》的众多的疑问。的确，这部长诗的产生与喀拉汗朝的政治、社会动荡很可能有密切关系。作者很可能感到这部以道德——伦理为基础的书是迫切需要的，因而写了这本书。

根据以上引用的很多论述和文献（笔者认为把类似的论述和史料全部加以罗列是不适当的），我们可以说，和其他许多兄弟民族一样，哈萨克文化和文学从古代文化和文学中汲取了营养，是有着很多历史和精神的前提性条件的。M·阿克尼加诺夫在《论哈萨克族源》一书中写道："A·万别里在用德文出版的《突厥民族的人种与民俗》一书中使用了不少证据。首先，他指出，哈萨克这一名称在九——十世纪已是众所周知的族名。同时，作者还举例证明当时确有称呼哈萨克民族的正式的文献，他是以拜占庭皇帝君士但丁七世在十世纪时把居住在库班河以东的人群称为哈萨克亚（Казахия）为证据的。而当时，在库班河以东居住着属于哈萨克族的最大的、人数最多的部落之一——钦察人。"

毫无疑问，《福乐智慧》是突厥语诸民族文化的一座高峰。将《福乐智慧》翻译成各民族语文，从各方面进行全面研究，对深入认识当今乌兹别克、哈萨克、维吾尔、土库曼、吉尔吉斯、卡拉卡尔帕克等突厥语民族和中亚以及哈萨克斯坦文化的发展进程，对研究这些民族古老的道德——伦理、美学特性，以及历史和艺术、科学，都具有直接的意义。正如我们在前面已经指出的，迄今《福乐智慧》有四种语言的全译本：俄文（C·H·伊万诺夫、莫斯科、1983）；乌兹别克文（柯·凯里莫夫、塔什干、1972）；土耳其学者热·拉·阿拉特根据三个写本校勘，出版了原书全文的标音转写本（热·拉·阿拉特：《福乐智慧》，伊斯坦布尔、1947）和土耳其文译本（热·拉·阿拉特：《福乐智慧》、安卡拉、1959）；维吾尔文译本（新疆维吾尔自治区社

会科学院集体翻译、北京、1984）

《福乐智慧》中有不少地名、族名和部落、部族名称，其中很多名称沿用至今。关于这个问题，学者们提出了各种各样的看法。㉕笔者不想对这些进行比较和分析，而仅对其中个别问题提出自己的看法。书中有“阿拉伯”、“塔吉克”这些专有名词，还有代表古代文化的一些学者、旅行家、英雄（巴特尔）和统治者的名字，或以他们在神话传说中广泛流传而被熟知的特征、标志来暗喻（仅以第4710—4718，以及6574、6548、6549、6550双行为例足可说明问题）。换句话说，虽然这是一部诗歌作品，但此作具有明显的纪实性，所阐述的一些思想有学术依据。这部作品的这一特点说明：这是先进的、繁荣的文化和文明的产物，是形成一定规模的、昌盛的书面文学结出的果实。同时，笔者感到，书中的“宫殿”一词也许与现在的卡尔希城（在苏联中亚）有某种关系。突厥学大家B·B·拉德洛夫、Г·万别里、C·E·马洛夫为代表的许多学者对此书中几乎所有那些重要的、有意义的词都进行了认真的分析和研究，在对这一古代文化遗产的研究工作中表现出一丝不苟的认真态度，这表明了他们很高的文化修养和严谨的学风。然而，令人遗憾的是，在这一研究事业中，也有不少让人无法信服、令人怀疑，甚至无法苟同的观点和提法。这里，笔者不想一一举出这样的观点和提法，但想提出两个问题，这两个问题一方面是学术问题，另一方面跟出版编辑工作者也有关，值得他们认真考虑。《福乐智慧》刚一出版发表，其作者的名字就被确认为：“优素甫·巴拉萨衮尼”和“优素甫·巴拉萨衮斯基”。后来，人们对突厥语人民的这一巨著的兴趣越来越大，被译成俄文、乌兹别克文和维吾尔文出版，但是这三种文字的译本中，只有俄文版署名为优素甫·巴拉萨衮斯基（Юосуф баласагунский，《Наукабыть счастливым》莫斯科，文学艺术出版社，1971年；Юосуф баласагунский《Благодатное знан-

ие》莫斯科，科学出版社，1983年，作者的名字署得全。而乌兹别克的出版者署名为优素甫·哈斯·哈吉甫（《福乐智慧》，塔什干，1971；塔什干，科学出版社，1972年）。维吾尔族翻译家们在该书上也只署名为优素甫·哈斯·哈吉甫（北京，民族出版社，1984）。这两种文字的译本上只署了作者的名字和官职名称。这是为什么呢？实际上，"哈斯·哈吉甫"只是作者的官职名称（御前侍臣——译者注），其真实姓名是优素甫·巴拉萨衮尼，和马赫穆德·喀什噶里相似。乌兹别克文译本和维吾尔文译本，无论是在书的封面，还是在书里均不署"巴拉萨衮尼"——这显然是令人无法理解的。表面上看起来，这好象是个无关紧要的区区小事。但我们不应忘记我们谈的是一部历史文化遗产。随意更改学术上大家确认的名称，除了使读者感到担心和不解之外，不会有什么益处的。优素甫出生于巴拉萨衮，生活于巴拉萨衮，而巴拉萨衮城在历史上存在过——这是无可非议的事实。还有一个问题，这部长诗中，有一些明明白白的专有名词，根据上下文看也是很明白的。这些名称，翻译时不能随心所欲地加以"更改"。例如，原文中有这样的一行诗句：Koһул, тил кичиг тут, Эй ер kывчаkы（见柯·凯里莫夫原文标音转写和乌兹别克文译本合刊本，第2439双行、塔什干，1972，第402页）；维吾尔语译文和拉丁字母标音转写合刊本中的该诗行标音转写为《KoһYул тил кишит туг, ай эрkывшаkы》（第2477双行诗，北京民族出版社1984，第530页）。我在这里特意引了这两种文版中的原文标音转写的诗行，这两种原文几乎没有什么区别，内容也是明白易懂的，显然是"要谦卑，说话要谦虚，喂，克卜恰克（钦察）男儿"或"……喂，克卜恰克（钦察）人"之意。乌兹别克文版中该诗行被译为"要谦逊慎言，喂，克卜恰克人"。维吾尔语译文，Koһуул, тил кичик туут, ай научак ер，并在第140条注释中，把kыпшak解释为"空虚、洞穴"，令人莫名其妙。现在

让我们看看颇有建树，值得信赖的С·Н·伊万诺夫是怎样翻译这个诗行的：《Буд скромен, злосчастный, и в речи ч и-мысли!》。可见，一个专有名词被译成三种“意思”了。这是为什么呢？哪种译法正确呢？笔者认为，其实，无须费脑筋“翻译”kыпшak这一专有名词，这个专有名词不应遭到如此的厄运。

《福乐智慧》中kыпшak共出现三次。第二次出现该专有名称的原文诗行是Иалаван йавуз болса kыпчak kулы。其乌兹别克语译文是“当奴隶的克卜恰克人，不配当使者。”（第2900双行）

第三次出现“克卜恰克即钦察”的诗行（古突厥文）：Иалзач иавуз болса kыв kовы。

维吾尔文译为：“倘若使节软弱不定……”（第2339双行——原文如此，译注），而С·Н·伊万诺夫将此诗行译为：“如果使节不称职，不好，……”（2639双行）。第3407双行诗的俄译文也跟这一行的俄译文意思差不多，没有太大的变化。只有在乌兹别克语译本中保留了“克卜恰克即钦察”的原貌”（标音为kипчokи），俄文版和维吾尔文版中“克卜恰克（钦察）”这一专有名称“面目全非”了。当然，也许可以说这是出于再创作的需要。但我们认为，把自古以来众所周知的专有名称(kыпшак)随意翻译成其他意思，使其改变本来的“面貌”是十分不应该的。或许，翻译家们真的不了解这样的一个事实：即正如在马赫穆德·喀什噶里的《突厥语大词典》中所记载的，当时，巴拉萨衮城和萨依拉姆城（Сайрам）之间的地区被称为阿尔根（人）的地区，在塔拉斯河岸一带生活着克卜恰克（钦察）人的一部分这一事实——是这样吗？

古代突厥文化，因其特殊性和发展的特性成为世界文化和人类文明的共同财富和高峰之一。优素甫·巴拉萨衮尼的经典著作，歌颂了赋予人幸福的道路、福乐的途径，说明了人的幸福、伟大和美在于为社会，为人民是否带来益处。

应当指出的是，在这部长诗中，作者探讨和提出了具有人民性的问题，尽管提到了一些族名、部族和地名，但丝毫没有局限于某一部族或地区的偏向，这使作为诗人、思想家和哲学家的优素甫·巴拉萨衮尼的形象变得更加高大。所以，今天，最好不要把这位伟大学者的族籍说成是“维吾尔族”或“诺盖族”或“吉尔吉斯族”或“哈萨克族”，而是应当为了现在的文学和共同的历史进步目的，进行深入细致的研究。这应该是作为其后代的我们的义不容辞的职责。

不容置疑的是，《福乐智慧》是兄弟的突厥语各民族的共同财富。我们的另一个理由是——第一个突厥学学者，突厥大学者马赫穆德·喀什噶里的如下自白：“我是个善于辞令的突厥人，我比大家更善于理解，懂得更多，我天性勇敢和大胆，是他们当中的佼佼者。加之我走遍了突厥人的所有部落、阿吾勒和草原，深入研究和学习了突厥人、土库曼人、乌古斯人、处月人、样磨人和黠戛斯人的语言，我如此精通，以至熟练掌握了各部落的语言特点。经过长期研究后编纂了我的这部词典……并起名为《突厥语大辞典》。”倘若不顾马赫穆德·喀什噶里如是说，硬把他说成某一民族，这难道不是歪曲事实真相吗？

古代突厥文化包含着现在所有突厥语各民族文学的特性，因而，说古突厥文化是共同财富——既是历史的真实，也是文化真实，这是毫无疑义的。如果从古代突厥文化中找到突厥诸民族现代文学的源头和渊源，那么，这也无疑是具有历史根据的必然现象。

鄂尔浑——叶尼塞碑文、塔拉斯碑文（五——七世纪），是我们的书面文化、语言最早的作品、历史遗产和纪念碑。它们与哈萨克语言、文学具有亲缘性一致关系，关于这一点，产生了很多文章和研究论文，还出版了教科书。这，对广大读者、语言学家和历史学家来说是很清楚的。著名的突厥学家C·阿曼卓洛夫

通过把鄂尔浑——叶尼塞碑文与现代哈萨克语进行比较研究，证明了鄂尔浑——叶尼塞碑文是用杜拉提方言写成的。著名学者F·穆萨巴耶夫认为塔拉斯碑文是用乌孙方言写成的。也有人认为，上述碑文是属于几个突厥语民族的共同财富。鄂尔浑——叶尼塞碑文遍布的地域包括中国的内地到中亚以及西至匈亚利这样广阔的地区。其使用历史时期包括“五世纪和十——十一世纪期间内”（见F·阿依达罗夫，A·库利希加诺夫，M·托曼诺夫：《古代突厥碑文文献的语言》、阿拉木图，1971）。C·E·马洛夫在其《Памятник Рунического письма》一书中谈到芬兰的一些学者，和丹麦学者B·汤姆森（1893），以及俄罗斯学者H·雅德林果夫、B·B·拉德洛夫有关这些碑文的发现后指出，有关游牧国家历史的史料，以前只能从中国的史籍里寻找，碑文的发现使研究者获得了有关游牧民族历史的新的史料来源。他还指出：1799年在匈亚利的$C_B$·尼古拉村发现的刻有文字的金制餐具上菲文字与塔拉斯碑文具有很多相同之处。尤·尼米特（Ю·Немет）教授认为这餐具上的文字刻于十世纪，是贝琴涅戈人的（печенег）。（贝琴涅戈人——系在南欧的古代突厥语民族——译者注）。

上述阙特勤碑铭中的大写、小写段落的语言与《福乐智慧》之间存在相呼应的内在联系，这是不难看出的。由于它们都是古代突厥文化的纪念碑，故它们在其精神、遣词造句和语言特点方面存在着亲缘性。我们不打算详细叙述，但想指出，阙特勤碑铭中几处出现有关乌德犍（国）《Өтукен》，（《ОтЮкен，өтiкен》）人的论述（“乌德犍的伯克这样说……”，这在《福乐智慧》也有。在阙特勤碑铭出现的“叶护”（Ябгу）乌麦依（умай）等名称在《福乐智慧》中也出现。Умай在暾欲谷碑铭中也有，阙特勤碑铭的大写段落中的Көктурiк与《福乐智慧》中的Көк айық-лық（Көк етiк）可能是同义关系。这一切本身就说明，在鄂尔

浑——叶尼塞碑文及塔拉斯碑文（五——七世纪）和《福乐智慧》（十一世纪）之间，显然存在着一个将它们连接起来的、承先启后的文化历史时期。在研究《福乐智慧》的语言特点时，将它与鄂尔浑——叶尼塞碑文和塔拉斯碑文联系起来，进行比较研究，有助于搞清很多问题。

词组的相近性和遣词造句方面的一致性，再好不过地证明了上述碑文和《福乐智慧》都是同一文学、文化传统的产物。

在前面已经表明，我们所举出的数量不多的哈萨克谚语、格言等在《福乐智慧》中比比皆是。这不仅仅是因为《福乐智慧》的作者诞生和成长、生活在我们的这块土地上，而且也说明了人民的语言、意识、文化、艺术植根于历史的深层，并表明了继承传统和发展的规律。也就是说，造就作者和孕育其作品的神圣的因素——是主体成长的社会环境、地理环境和社会文化情势。

富于智慧的民间谚语、格言和箴言，有的在《福乐智慧》中以本来的形态出现，有的则是后来成为谚语和格言的雏形。它们在思想内涵和思想核心内容上是一致的，具有演变和渊源关系。

关于这一点可以举出很多实例。

哈萨克民间文学中，有很多报丧歌、挽歌、安慰歌作品。这方面，与《福乐智慧》不论在其精神，还是在艺术形式方面来说都存在着不容置疑的亲缘性关系。且不说《福乐智慧》中有关梦和圆梦的那些章节，只提一下月圆、觉醒死前分别留下遗嘱，写遗书的内容，这不是很能说明问题吗？胡马鲁向贤明禀告觉醒去世的消息；胡马鲁劝慰贤明；贤明悼念觉醒；国王对贤明劝慰等章，无论是在题目，还是在内容和形式方面，与哈萨克族民间文学传统是一脉相承的，基调一样。

这一切归纳起来，我们可以说，《福乐智慧》是在哈萨克文学史上占有特别重要的，崇高地位的民族遗产。过去，把所谓歌手时代（十四——十六世纪）看作是哈萨克书面文学史上的一个

重要历史时期。笔者要指出，在这个历史时期之前的阶段，屹立着既是哲学——科学著作（论文），又是劝喻诗的精华，以其精湛的技巧而闻名于世的高峰之一——《福乐智慧》。在这部著作中，哈萨克人民的道德——伦理意识、民族特性、精神面貌和在漫长的历史过程中形成的心理文化特征和民族意识是显而易见的。

这部著作首次译成哈萨克文，是从原书全文翻译的。

用诗歌写成的这部哲学著作的体裁特点、结构与诗学特点充分表明作者是位才华横溢、知识渊博的诗人，同时也表明了当时的文字运用和书面文学发展水平是很高的。

《福乐智慧》与当时的许多同类体裁的作品一样，开头是序言，序言赞颂真主，阐明写作此书的目的，介绍书的宗旨和主要内容，然后才是书的主要章节。在书的最后几章中，优素甫·巴拉萨衮尼谈到了人生瞬间即逝，朋友没有信义，带来苦恼，并指出自己的过错，表示忏悔之意，为后代留下了遗嘱。虽然这是一部内容浩瀚、几乎并无什么情节的作品，然而它的结构严谨、凝练而又富于特色，内容包括从日常生活到国家、对国家的统治、国与国之间的关系等。作者将其思想观念与当时的天文学、几何学、数学、医学、哲学和其他学科的知识融为一体。

长诗的情节主要以日出（正义）、月圆（国家）、觉醒（智慧）、贤明（知足）之间对话的形式展开。正如长诗主人公的名字所表明的那样，这四个人物都表达和体现一个集中的、概括的概念。日出——国王，宣扬正义、法度。日出王是虚构的文学人物，这个形象在历史上是否有其原形尚不能肯定，历史上没有任何有关这个问题的记载。（只有在奥尔扎斯·苏莱曼诺夫㉖的一篇论文中提到了生活于十二世纪的“突厥公”〔Торкі Книязі〕——日出，这篇论文使笔者联想到了《福乐智慧》中的日出王）。

学者们指出，《福乐智慧》是用精练的八个章节组成的穆塔

卡里甫格式写成的（И·В·斯捷别列娃，С·Н·伊万诺夫，柯·凯里莫夫等人）。《福乐智慧》基本上是用哈萨克文学中传统的源远流长的十一音节的所谓卡拉约列恩体写成的。长诗整个用这种十一音节的诗体，用同一节奏一气呵气。当然，音节和节奏随着各章内容与基调的不同而有所变化（4—4—3，3—3—4；3—3—3—3），偶而也出现12、13音节的诗行，这种情况尤其在后面各章中较突出。还有些诗行不到十一音节。但这些因素并未影响长诗的整体质量。就这部长诗所使用的诗体，笔者要强调指出的是这样的一个无可非议的事实：十一音节的卡拉约列恩体诗歌是哈萨克诗歌中比较突出的一种诗体。这或许是优素甫·巴拉萨衮尼这一重要遗产与我们民族诗歌的亲缘性关系的又一无可争辩的依据。这部长诗的押韵特点也证明了它与我们民族诗歌的亲缘性关系。优素甫·巴拉萨衮尼的这部长诗的押韵是极为严格的，几乎没有通过重复使用某个词来押韵的现象，以双行为单位押韵（аа、ББ、ВВ），很少重复，只是偶尔，当需要重复说明时，才出现四行为一节的卡拉约列恩体的押韵形式（ааба——即第一、二、四行押韵）。这部长诗的诗学特点中值得注意的一点是，最后三章是用哈萨克诗歌（包括现代哈萨克诗歌）中的独特的诗体——现代哈萨克诗歌中独有的所谓跳跃押韵的形式写成的。这种形式的诗歌多见于阿拜和十五——二十世纪的其他哈萨克诗人的诗歌创作中（ба—ва—га—да，即跳跃一行后押韵）（аа ба），然后跳跃押韵（即隔行押韵——译者注）。尤其值得注意的是，这种属于挽歌形式的诗体形式在充满悲哀和伤感情调，论述人生的瞬间即逝和对朋友的失望的《论世风日下和人心不古》一章中的运用是意味深长的，这也表明了它与我们民族诗歌传统的亲缘性同··关系。这一章中的悲哀和感伤情调和忏悔的调子与我们民族传统挽歌的调子是相吻合的，并与哈萨克诗歌中的贴尔米叶、托利哈乌[27]体裁的传统的跳跃押韵是一致的。

《福乐智慧》的带有总结性色彩的最后三章（即第6521双行至6645双行）均以同一种诗体写成。这三章的题目分别是：

（一）哀叹青春的消失和老年的到来

（二）论世风日下和人心不古

（三）笔者优素甫·哈斯·哈吉甫对自己的告诫

这三章用同一种形式开头，用同一种结构的诗体收尾。其押韵形式用字母表示为aaба—ва—га—да—да—жа，以此类推。

譬如最重要的一章即最后一章（原文略——编者）。

前面我们提到的另外两章也如上述形式，押韵、形式、结构一样，音节数量单位也一样稳定。

（笔者通过比较，发现了阿拜的二十首诗歌也是用纯粹的这种诗体形式写成的。这不是一般的相同，而是具有同一传统来源的亲缘性一致关系的又一证明。）

三卷本的哈萨克《五个世纪的诗歌选》中的阿桑——凯歌（《这个时代什么最可怜》）、布哈尔（《啊，时代呀，时代》）以及查纳克、卓吉、马迪利、阿利玛红、苏伊拜、布达乌拜·哈布里、科姆普尔拜到苏里丹马赫穆德·托尔阿依格洛夫等共二十二位诗人的四、五十首诗歌，是用纯粹的这种形式写成的。这使笔者深信，这种形式的诗体是哈萨克诗歌中具有悠久历史、源远流长、富于生命力、具有深厚传统的一种诗体。用这种形式写成的诗歌有一个很少被人注意的特点：那就是，不论开头、还是高潮和结尾，均具有极为精炼和整齐划一的特点，是一种优美典雅的诗体。

您可把阿拜·库南巴耶夫的《宽宽的额头洁白如玉》、《年轻时不懂得什么叫科学》、《桀骜的大雕》、《行人在街上走来走去》、《虽然我的呼吸没有中断》等诗歌与《福乐智慧》后三章的诗体形式进行比较；也可比较苏伊拜·阿若尼的作品。

哈萨克族家喻户晓的歌手阿 赛特㉘拜访科姆普尔拜时创作的劝慰歌，也是用这一形式创作的。伊布赖·阿尔金 萨林㉙的诗歌《夏》也是这种形式的作品。

歌手巴 扎尔㉚的《我曾是诗歌的泉眼》、《诗歌之塔》等短小精悍的抒情诗也是用上述诗体创作的，这进一步证明了我们的看法是有根有据的。

阿汗·谢 里㉛用这种诗体形式创作过很多诗歌（如《跨上歇息一整夜的枣骝马有多么惬意》、《我们想往什么》、《姑娘的本性》、《心底的祝愿》、《贤人的伙伴是智慧》、《对同代人的几点告诫》等）。

在十九世纪下半叶至二十世纪初期的哈萨克诗人的创作中，这种形式的诗歌作品更为常见。本世纪初，诗人图尔玛哈姆别特·伊兹特列乌奥夫和苏里丹马赫穆德·托尔阿依库洛夫用上述形式创作过不少作品。

诗歌的形式、诗体，不但不会轻易变化、而且具有很大稳定性。所以，研究诗体形式、诗歌塑造形象的系统和修辞方式，不仅是研究优素甫·巴拉萨衮尼诗歌与当代诗歌关系的唯一途径，也是研究和揭示整个古代诗歌与当代各民族诗歌关系的主要依据和途径。

富于语言艺术才能的我们的民族，创造了丰富多彩的谚语、格言和富于想象的名言，以及直抒胸臆的诗歌、英雄长诗和爱情长诗，创造了这些体裁的严谨的结构（结构模式、规范），对这些从诗学、结构、模式的角度进行研究，有助于揭示很多问题。然而，很遗憾，这方面研究得还很不够。

《福乐智慧》的乌兹别克文版和维吾尔文版都附有原文标音转写。我们不能不为哈萨克突厥学家对这项工作漠不关心而感到遗憾。至今，《福乐智慧》没有哈萨克文字母标音转写本。

以上，作为证明《福乐智慧》也属于哈萨克文学的证据，我们着重谈了哈萨克诗歌和《福乐智慧》在诗体即诗歌形式、押韵和风格方面的亲缘性一致关系。

《福乐智慧》的哈萨克文译本，基本上是用十一音节的卡拉约列恩体翻译的。如果说，个别地方有所发挥的话，那只是出于再创作的目的。笔者翻译《福乐智慧》所依据的底本是突厥语原书，同时参考了B·B·拉德洛夫、C·E·马洛夫的有关著作和柯·凯里莫夫的逐句译本和俄文字母标音转写本（塔什干，1972），C·H·伊万诺夫的俄文诗歌体全译本（莫斯科，1983），H·格列布涅夫的诗歌体全译本（莫斯科，1971）；新疆维吾尔自治区社会科学院集体翻译的维吾尔语今译和拉丁字母标音转写合刊本（北京，1984）。当然，笔者主要是根据突厥语原书翻译的，其它的则只是附带作了参考。笔者阅读了为纪念优素甫·巴拉萨衮尼的这部长诗写成900周年而举行的突厥学家第四次学术讨论会的资料和近年来有关这部作品的研究文章和论著。前面提到的翻译家和突厥学家们对研究这部伟大著作付出了艰苦的劳动，立下了汗马功劳。笔者深深地感到，如果没有C·E·马洛夫，P·P·阿拉特的辛勤劳动和不倦的努力，也许这部极为珍贵、极有价值的优秀遗产的命运是不堪设想的。

笔者在翻译这本书时，将它的每一个双行与俄译本、乌兹别克文译本、维吾尔语译本和各种文字的标音转写本进行了细致的对照，通过这种方法翻译成现代哈萨克语。书中有些出现次数较多、且与哈萨克语的表达习惯相近、或一致或相同的词组、句式，笔者毫不改动地直接加以采用了，因为它们对我们读者来说是明白易懂的。通常把翻译划分为艺术翻译、科学翻译、逐句翻译、自由翻译等，笔者并没有遵守这种“分类法”原则，没有按这些规定去做，坦率地讲，《福乐智慧》在翻译史上是罕见的、

难度极大的作品，因而，笔者深深地意识到了译好这部著作的责任感。第一，这部著作是与我们民族的文学、语言和历史有着直接关系的历史遗产。第二，它的每一个双行都极为精炼、典雅，是一部富于诗意的作品。笔者感到，自由翻译很难完整地保持原作的魅力与神韵、特色。因此，笔者尽力做到寸步不离原作，尽可能体现原作的艺术原则，保持原作的特色、艺术风采与神韵，尽可能使译文具有艺术性。有一种鼓舞笔者的因素，那就是——《福乐智慧》是与哈萨克文学具有同一来源、传统，精神上具有亲缘性，具有接近我们民族的语言、精神和心理文化特征、意识的特性。

是的，C·E·马洛夫，柯·凯里莫夫、C·H·伊万诺夫和维吾尔族翻译家们的译本中，偶尔有一些值得商榷的地方。在我们看来，这些不同语言的译本中，有一些对原作中的某些词的翻译和解释不够准确或歪曲原文意思的地方。这当然是大的再创作中的一些不足之处。而H·格列布涅夫的发挥和艺术化的自由翻译则是另一回事。

《福乐智慧》的哈文译本中，个别诗行是在该书的各种标音转写本和各种文字译本中相应的诗行的启发和影响下翻译的。为了更好表达原作的含义，这样的诗行附第二种译法，附在括号内了，例如第539（塔什干版第526双行）双行的第二行乌兹别克文和维吾尔文不一样，原文标音转写也不相同，这一行笔者根据两种标音转写原文进行翻译（两种译文）。第547双行（第534双行）在三种语言的版本中被译成三种意思，但主要内容是一致的。在乌兹别克文版中（柯·凯里莫夫），译为“谁若将秘密公诸于天下”。俄文版（C·H·伊万诺夫）译为：《Кто хонет Народом Быт духом и Телом》。维吾尔文版中这个诗行译为：“谁若在世上言出令随”。也就是说，把Иорык一词译为Отімді，өту之意。C·马洛夫的词典也证实了这种理解是对的。

我们也认为，Иорыҡ与жосык，жорык、буған не жорык是一致的，意思接近отімлі，оту（话能够起作用——译者注）。根据上下文来看，与Иорыҡ相搭配的词不应该是сыр（秘密、奥秘，而应是сөз（话，话语）。笔者通过如此这般的比较后，按后一种理解进行了翻译。第564双行可按两种方式理解，kыз一词有两种含义，一个是本义——姑娘，第二种含义是"稀少的，缺乏的"（С·Е·马洛夫《Памятники древнетюркской Письменности》、1951）。С·伊万诺夫的译本中，将kыз译为"绝代佳人"；乌兹别克文版和维吾尔文版中直接采用kыз。维吾尔文版第78条注释中，稍提了一下kыз的两种含义。笔者按两种理解采用了两种译法。根据上下文来看，kыз一词理解为"稀少的、罕见"的更为合适。第627双行在维吾尔文版中的原文只有两个词的标音转写不一样，即булди和уkущи，整个意思没有任何不同。

在维吾尔文版中此双行译为Елік Куз салди обдан ҡарал，Толуҡ тапти аҡил——хуши，илимни синап；乌兹别克文版中译为（柯·凯里莫夫）：《Эліг турлича ищл билан Кузатиб Курди，Билими，заковатли，зехнини тугал билиб алды》；俄文译为（С·伊万诺夫）：《Злик，изумлен оглядел его разум—ведь он уже знал его мурдость и разум》这三种文字的译文的意思表面看来是一致的，但不难看出，根据上下文和整个诗行来看，它们截然不同，问题的根源在于对kамуғ Турлугун这一词组的理解。kамуғ是коп（多）、Кулі（全、整个、所有），бутін（整个的、完整的、所有的）、толык（全面、充分的）的意思。турлуг——是哈萨克语中的артулі（各种各样的）（相当于俄文中的Различиый）据С·马洛夫的解释，Турлук（相当于俄文中的Разнообраный）可理解为алуан kырлы、турлі kырлы（意为多智多谋的）。这一说法对我们来讲，是很亲

切的和明白易懂的，而且哈萨克人也常用Коп турлі、алуан турлі这样的说法，也常用сегіз кырлы бір сырлы жігіг这一说法（形容足智多谋、多才多艺的人的习惯说法——译者注）。笔者既没有采用“好好看、观察”（维吾尔文版）的译法，也没有用“用各种各样的途径、方式”（乌兹别克译本）的译法，而是根据哈萨克语的习惯说法，译为：国王看出他多智多谋，发现他知识渊博、智慧出众、才华横溢。

第633双行在各种文字的译本中的译文有很大差别，这大概是由于原双行有两种不同的读法。此双行在维吾尔文版中的标音转写为ИаНлык башы；塔什干版中则是Иаhлыkиси。因而乌兹别克文版译为Шашкалоклик—барча адашган кишилар иши；维吾尔语译为：Ирур бу шашаклик，ийhылиш биши；俄文本译为：Ппосешность в потупках-забпудишим присуша、乌兹别克文和俄文译文所表达的中心意思较明确，也容易接受。笔者同时采用了这两种译法，目的是力图表达这两种理解的含义；所以附带译出，并附在括号内。如上所述，翻译过程中，笔者始终将翻译和对照结合进行。

翻译是一种再创作，《福乐智慧》的各种文字的译本都各有各的优点，各有各的特色，译者们对原文的理解不同也很明显。笔者谈到了各种文字译文的一些差异，这方面还可以举出很多例子。然而，不管是哪种文字的译者，都尽力忠于原文，这是很清楚的。

当然，从科学的角度研究和认识《福乐智慧》的本文及其历史背景，是将来的事业。从这本书中，完全可以认识哈萨克斯坦和中亚的文化、社会思想、社会环境的历史和中心河床。这不是一般的历史——文学遗产，而是一部堪称一整个时代及其孕育它的那个文明的明灯和治国之道性的作品。

①С·Е·马洛夫：《Памятники древнетю рксковй письменн-ости》，第224，229页。

②《福乐智慧》乌兹别克文版，塔什干，1972年。

③见《福乐智慧》作者自序。

④A·H·科诺诺夫：《优素甫·巴拉萨衮斯基的长诗‹福乐智慧›》，见《福乐智慧》俄译本后记，莫斯科，1983年。

⑤《苏联突厥学》1970第第4期。

⑥С·Е·马洛夫：《Кутадгу билиг—факсимиле》、《Советское Востоковедение, М—П, 1948.Т.V.

⑦В·В·拉德洛夫：Турфанскиетексты В лингвистическом-отношении, зворао, Т, 21、1911-1912

⑧同④

⑨阿桑·凯哥.萨比特——十五世纪哈萨克著名歌手、诗人——译者注。

⑩同⑤

⑪同上

⑫《吉尔吉斯文化报》1986年第6期。

⑬《苏联突厥学》1970年第4期。

⑭《苏联突厥学》1970年第4期。

⑮《苏联突厥学》1981年第3期。

⑯《苏联突厥学》1970年第4期。

⑰《福乐智慧》维吾尔文版，北京，1984年，第1页。

⑱《吉尔吉斯文化报》1986年第20期。

⑲M·马高英：《五个世纪的高峰》，见《五个世纪诗歌选》第一卷，阿拉木图，1984年出版。

⑳В·В·巴尔托里德：《Сочинения》Т.IV.М.1966.

㉑Л·柯兹拉索夫：Раскопки древнего Бапасагуна—《Вестник московского универснтета》，сон, 1953.№11, СТР, 160.

㉒同④

㉓《苏联突厥学》1970年第4期。

㉔M·阿克尼加诺夫：《论哈萨克族族源》阿拉木图、哈萨克国家出版社，1957年。

㉕参见《苏联突厥学》1970年第4期，1979年第4期。

㉖奥尔札斯·苏莱曼诺夫（1936—）苏联哈萨克著名诗人、学者。——译者注。

㉗贴尔米叶——哈萨克民间诗歌中常用于说唱的一种体裁；托利哈乌——类似贴尔米叶的一种体裁，叙事性的抒情体裁。——译者注。

㉘阿赛特·纳曼拜（1867—1923）——哈萨克族著名歌手、作曲家、诗人。——译者注。

㉙伊布赖·阿尔金萨林（1841—1889）——哈萨克族教育家、作家、诗人——译者注。

㉚巴扎尔·奥铁米斯（1842—1911）—哈萨克族民间诗人。

㉛阿汗·谢里——阿汗——谢里·霍尔拉姆萨乌勒——哈萨克族十九世纪著名诗人、歌手—译者注。

（译自《福乐智慧》苏联哈萨克文版，作家出版社，1986年，阿拉木图）

# 《福乐智慧》是时代的一面镜子

〔苏〕K·塔里波夫
热·努拉赫迈德 译

时至今日，虽然就伟大思想家优素甫·哈斯·哈吉甫的史诗《福乐智慧》撰写了大量的学术文章，但这仅仅是研究工作的开始。用几种现代语言文字（土耳其文、乌兹别克文、维吾尔文、俄文、哈萨克文、汉文）翻译出版了这部长诗，其目的是为了加深对这位文学家创作活动的了解。毋庸置疑，将来各民族学者都会在这一方面着手完成大部头的学术著作，并且会研究优素甫·巴拉沙衮尼的思想观，引发这一问题的不同观点和看法。虽然人们对《福乐智慧》的兴趣在日趋扩大，但是长诗中许多值得注意和研究的方面却被忽视了。

在研究《福乐智慧》和生活在中世纪的东方思想家们的著作时，至今仍旧占支配地位的一种主要倾向是：只是阐明作品的内容，剖析作品的思想来源主要限于该作品的章节范围之内。作品阐述了什么，便对其稍加描述，多少进行些整理，用现代思维和要求分析作品。当然，这也是应该的。然而，如果我们仅限于此，那么我们所研究的作品会有多少真正的科学性呢？也就是说，我们将不可能深刻理解这部作品的内容，从而廓清它在社会政治思想史上所应有的地位。

任何一部作品，即具有哲学性、艺术性或科学价值的作品，是某一民族在某一特定时代获得的一种成果。所以说，为了正确

理解任何一位思想家的创作活动和任何一部作品的内容及其宗旨，我们应当首先弄清人民是以什么样的愿望、目的和理想从中吸取养分的。为此，我们应该把作品的内容与人民、社会及作者生活时代的经济、社会政治和思想生活紧密联系起来，加以分析研究。

然而，在研究某些作品、尤其是长诗《福乐智慧》的过程中，未能有效地运用以马克思学说为根本依据的方法论。我们当中的某些学者根本不去理睬这种卓有成效的方法论。他们认为，《福乐智慧》只是一部劝诫性著作。这就等于说，没有必要弄清长诗与时代之间的因果关系。有些学者则片面地重视长诗的某些次要部分，忽视了优素甫·哈斯·哈吉甫生活于其中的复杂多变的历史时代背景和他为了实现自己的思想而做出的努力，认为他是“伊斯兰教的思想家和传教士”。

现在，很难就这一观点产生的原因谈些什么。譬如，当初广为流传并且至今仍旧保留在某些西方学者当中的一种占统治地位的观点是：东方民族是不能独立表述自己的观点和看法的。无疑，这是毫无根据的，是反动理论学说的一种叫嚣。因为，持有“东方人是不具备独立思想”的学者会进一步认为，他们（即东方学者）撰写的著作完全是受到别国文化影响的，从而得出没有必要从当地环境中寻找其创作根源的结论。

从上述对优素甫·哈斯·哈吉甫长诗所流行的观点中可以看出，在从事《福乐智慧》研究的学者当中，还没有能够真正阐明该长诗创作源泉的人。

那么，我们再来看看对优素甫·巴拉沙衮尼的的归属争论不休的“研究者们”。无疑，对长诗研究的现状就足已说明这一问题。因为，对其产生的时代背景和创作动机的真正因素尚未全面研究分析的这部长诗，仿佛就象原野中的一棵无主的树。自然，这就会使那些对其有需求的人将它划入自己的名下……

对《福乐智慧》及其作者产生这种观点的主要原因是：问题的复杂性，即缺乏对作者生平及其生活时代的详细文献材料记载。但是，即使以此为借口也是不行的。我们应当着手致力于对长诗的内容、主要思想及其优素甫·哈斯·哈吉甫生活过的年代的研究和分析。

如果我们从这一角度分析问题的话，那么就可以看到优素甫·哈斯·哈吉甫生活在一个极为复杂和风云多变的历史时代。时代的复杂性是指：当时回鹘人分布在同时并存的喀喇汗朝和高昌回鹘王国。使回鹘人的经济、社会政治和文化思想相互分裂的这些汗国之间的矛盾是十分尖锐的。以喀什噶尔和巴拉萨衮（即虎思斡耳朵）两城为中心的喀喇汗朝，使回鹘人在公元10世纪中叶皈依了伊斯兰教。为了使伊斯兰教巩固和在更广范围内的传播，喀喇汗朝的回鹘人联合其他已接受了伊斯兰教的突厥诸部族，向自己的兄弟即笃信佛教的回鹘人发起了“圣战”。高昌及于阗的回鹘人为维护自己的独立和长期以来信奉的佛教，亦对信奉伊斯兰教的回鹘人及其联盟展开了战争。

可以从某些文献记载——即从佚名作家的《布格拉汗传》、马赫穆德·喀什噶里的《突厥语大辞典》和历史民歌及格言谚语中，窥见到这些兄弟民族之间的相互残杀是极为残酷的。例如，《布格拉汗传》一书的第七章里有这样一段记载：全副武装的苏丹（伊斯兰教国的国君）士兵投入到对“异教徒”的战争中；在延续到傍晚的这场战役里，穆斯林获得全胜，并使两万“异教徒”改信了伊斯兰教。据此书作者证实，这一天被杀的人的鲜血染红了战车；另据一些人的记载来看，战死者的鲜血染红了战马；除此之外，对此次战役还有一种描述：阵亡者的鲜血流成了河流。（详见：1987年，塔什干版，《15至16世纪中亚细亚及东突厥斯坦史》，第152页）。

马赫穆德·喀什噶里在其著作中引用的民歌也清楚地反映了

穆斯林回鹘人与信佛教回鹘人之间的关系。马氏就此写道："迎面冲杀过来一个异教徒回鹘人，我将其杀之，为使之成为禽兽之食，我将他撕得粉碎。"（参见马赫穆德·喀什噶里《突厥语大辞典》，新疆人民出版社，1981年版，第51页）。"我们潮水般地向他们（信奉佛教的回鹘人）冲去，占领了他们的城市，摧毁了寺院，脚踏着佛像。"（见前引《突厥语大辞典》，第448页）。"我们夜间向他们杀去，兵分几路偷袭他们，被杀的人成百成千"（见前引《突厥语大辞典》，第565至566页）、《突厥语大辞典》中所引用的"塔特人是眼中钉，血中刺"的民间谚语也许正是由于这种仇恨才产生的。（当时的穆斯林称异教徒回鹘人和波斯人为"塔特人"）。

史料文献亦如实记载了政权上层因各自的利益，尤其因经济和政治利益而矛盾日趋激化，使相互间的这种仇杀延续了很久，其结果是：广大百姓深受其害，穷困潦倒。例如，比优素甫·哈斯·哈吉甫和马赫穆德·喀什噶里晚近两个世纪的穆斯林编年史家朱外尼曾写道："……东方的佛教徒把伊斯兰教视为他们（包括回鹘人）最大的敌人。"（参见多桑《蒙古史》，第 243 页。）公元13世纪中叶，曾去过蒙古都城哈剌和林（即今蒙古人民共和国哈尔和林）的鲁不鲁克（荷兰人——译者）写道："穆斯林极度歧视他们（回鹘人），甚至连他们的名字都不想提，所以，当我向穆斯林人问起回鹘人的习俗时，他们感到非常气愤。"（见《普兰诺·加宾尼和鲁不鲁克对东方各国的旅行》一书，莫斯科，1957年版，第 127 页）我们再来看看优素甫·哈斯·哈吉甫生活的时代，当时这种彼此间的仇恨达到了登峰造极的程度。因此，使血腥冲突日趋增多、使家园不得安宁的这种兄弟间的相互仇杀，唤醒了每一个热爱自己的人民和对未来担忧的爱国之士。

由于没有对优素甫·哈斯·哈吉甫生平的记载，因此就很难说他是否亲眼目睹了当时的这种血腥仇杀。尽管如此，据有关记

载来看，这位思想家确实是这一悲惨事件及其后果的见证人。例如，史料文献可以佐证这样一点，公元10世纪下半叶及公元11世纪初，喀喇汗朝与于阗佛教徒之间发生了大规模的战争及血腥仇杀。其中有些战役（如公元1017年于阗汗向穆斯林的征战）是在优素甫·哈斯·哈吉甫的出生地——巴拉萨衮附近进行的。

这种血腥仇杀在喀喇汗朝的穆斯林人与"箭无虚发、最为凶残的异教徒"（马赫穆德·喀什噶里）亦都护（即高昌）佛教徒之间是无休止的。马赫穆德·喀什噶里在其著作中所引用的民歌最能说明这一点："我们在马上做好标记，象雄鹰般地飞向回鹘国禽兽般的塔特人。""我们乘船渡过了伊犁河，向回鹘人方向冲去，占领了其大片土地。"

这也就是说，虽然优素甫·哈斯·哈吉甫不曾参加过穆斯林人与佛教徒之间的残酷战争，但可以明确地说：他十分了解深受这场战争之苦的广大民众的心情。

如果我们从表面上注意在各方面都很顺利、即在经济与文化方面得以迅速发展的喀喇汗朝的内部生活的话，那么在这里同时也发生了使当地民众、尤其是回鹘先进分子担忧的情况：随着伊斯兰教的确立，当地居民长期延续的生活规律、习俗及文化传统开始逐渐发生变化，伊斯兰教的教义和教规渗透到了社会的各个领域；多少世纪以来一直沿用的回鹘文文字，这时正式被阿拉伯文字取代；得以自由发展和极为丰富的回鹘语同样受到阿拉伯语的严重影响。虽然，马赫穆德·喀什噶里曾把突厥语和阿拉伯语比喻成参加竞赛的两匹不分上下的赛马，但是在当地学者、诗人和宗教神职人员当中，《古兰经》的"神圣语言"（即阿拉伯语——译者注）无疑起主导作用。象阿尔·法拉比和马赫穆德·喀什噶里等思想家们用阿拉伯语写成的著作、以及优素甫·哈斯·哈吉甫所说"阿拉伯、塔吉克文书籍甚多，用母语写成的仅此（《福乐智慧》）一部"的诗句就可以证明这一点。

如果说本地居民、特别是回鹘人，在前伊斯兰时期尚处于落后生活环境时便创造了发达的文学语言和相应丰富的文化的话，那么在当时，他们也许对皈依伊斯兰教后出现的变革持另一种不太乐观的态度。如果不是这样，回鹘人完全会以一种崭新和发展的眼光去接受这一切变革。然而，当时对把独立、自由发展的母语和丰富的文化视为珍宝的回鹘人、尤其是回鹘先进分子来说，这种变革只是一种悲剧，或从某种意义上来讲，甚至是一种莫大的侮辱。

当时，无论是在亦都护汗国（即高昌回鹘王国），还是在喀喇汗朝，均涌现出不少对人民的灾难和在母语及民族传统发展过程中出现的这种急剧变化深怀忧虑的爱国志士。而其中以强烈的民族意识、渊博的知识和敏锐的洞察力独立登上历史舞台的伟大文学家，无疑是优素甫·巴拉萨衮尼。

从以上我们可以看到，在优素甫·巴拉萨衮尼生活的时代，宣扬爱民爱国的思想是很危险的。因为，对当时来说，最先考虑的是早日停止兄弟间的相互残杀和实现民族间的联合。这也就是说，与其反对发动“对异教徒进行圣战”的伊斯兰教和对固有宗教信仰忠诚，还不如实现本民族间的真正联合。当时所说的爱民是指：保留自己的民族传统和母语，并使之得以发展。然而，这却是对佛教有利而对“古兰经语”、伊斯兰教规教义的一种亵渎。所以，优素甫·哈斯·哈吉甫就此写道：

欲识人心，语言乃其标志，
口心不一，叫人怎能相信！ （6579）

对亲朋好友我已经绝望，
夫复何言？朋友成了路人。 （6582）

人心都坏了，毁弃了礼法，
我生不逢时，何处可以栖身！　(6588)

好人和礼法都已经灭绝，
剩下了人中渣滓，何处把好人找寻？　(6595)

任他们象蛇蝎、蚊蚋般咬我，
任他们象狗一样狂吠狺狺。　(6601)

优素甫·哈斯·哈吉甫的英明在于，他寻找到了产生这两种势力并存局面的复杂根源。他从当时政治与社会思想的特点出发，十分谨慎地（即在遵循某些穆斯林文学传统规范的基础上）反映了其内心深处的爱民之情，以及由此产生的各种成熟的观点想法、理想、寓意等。他写道：

你瞧，语言是猛狮守在门口，
主人啊，它会吃了你，千万留神。　(164)

愿你收敛舌头，莫损了牙齿，
愿你语言谨慎，莫丢了性命。　(167)

慎于言辞，即是保护你的头颅，
说话简练，即是延长你的寿命。　(176)

须知舌头会使你寿命短暂，
必须把它守紧，若想求得安全。　(964)

舌头是愚民们头颅的敌寇，

它夺走了多少人头，还不罢休。（966）

舌头天天在威胁你的脑袋，
要保全头颅，须收敛舌头。（967）

上述以大臣“月圆”的名义写下的诗句是有针对性的。对别人来说，这不是空洞无味的说教，而是这位思想家在其所处的特定环境中去争取实现的个人目标。

若想如实完整地了解以这种特别的谨慎进行创作的优素甫·哈斯·哈吉甫的主要动机和目的，是比较困难的。为此，我们应当分析研究这位思想家在其作品中的每一个细小环节，剖析其实质。换言之，就是要对作品从形式到内容，从内容到形式都加以分析研究。

譬如，优素甫·哈斯·哈吉甫在其长诗中没有对《古兰经》语言进行任何公开的指责。因为，他知道，这样会威胁到自己的性命。但是，他又明确地指出，“神圣的语言”是指我们能够完整表述任何复杂问题的母语。在喀喇汗朝境内的学者和诗人大多用阿拉伯语和波斯语进行创作的时期，优素甫·哈斯·哈吉甫在其长诗中有几处特别强调作品是使用汗国的突厥语、完成于布格拉时代。仅这一点就能说明上述问题。

的确，或许会产生这样的看法：优素甫·哈斯·哈吉甫是为了伊斯兰教的宗教利益，即为了使当地民族理解伊斯兰思想，才使用了他们所知道的语言进行创作。但是，我们如果仔细分析的话，这种想法是没有根据的。因为，首先任何一个阅读过《福乐智慧》的人都会意识到，它是专门阐述与宗教思想毫无关系的生活哲理的长诗。这位思想家就此亦明确写道：

我也曾为人效力而忘了礼拜，

浪迹于人世而堕入了邪径。(6541)

其次，优素甫·哈斯·哈吉甫就其长诗写道：

此书对于人们有益无害，
众多突厥人不明其意义。(15)

读者和抄写者不甚了了，
领悟真谛者深明其价值。(16)

由此不难看出，如果这位思想家以伊斯兰思想为出发点，以宣扬传播这种思想为目的的话，那么他就会用众多突厥人不知的语言撰写这部长诗。如果优素甫·哈斯·哈吉甫只着眼于宗教特点的话，那他就没有必要用诗歌用语创作出这样长篇幅的诗歌作品。

显然，优素甫·哈斯·哈吉甫用母语进行创作的主要目的不是为了宣扬传播宗教，而是为了阐明回鹘语（即"布格拉汗语言"、"哈卡尼亚语"）并不落后于阿拉伯语，并用实际创作显示了这一语言的特色，用这一"神圣的语言"使统治者明白自己语言所固有的价值。

优素甫·哈斯·哈吉甫不仅劝说人们保留自己的语言，而且还告诫人们应当维护自己固有的生活规律和习俗。我们可以从这位思想家在其长诗中刻画的主要人物形象身上，了解到各种社会现象及其特点和应当遵从的规范。在这一方面，乍一看或许不太重要，但是为了说明自己的思想而刻画的几个主要人物形象，却引起了人们的重视。优素甫·哈斯·哈吉甫没有直接反对人物名称的阿拉伯语化，但是他却为作品中的所有主人公取了回鹘语名称，他在长诗的序言里特别强调："……为它们各取了一个突厥语名字。"也许他通过其深奥含义想说明：昔日我们一直沿用的人物名称难道就不如阿拉伯语人物名称了吗？优素甫·哈斯·哈

吉甫兴许想以此来讽刺那些采用阿拉伯语人物名称的同行们。这位思想家没有采用伊斯兰教最为神圣的人物名称，如“аллаh”（安拉）、“пайгэмбэр”（先知）、“саhиб”（圣门弟子）等，而是在这些地方分别采用了被本地民族所能接受的字眼，如“Баят”、“тэнри”、“ялавач”、“төрт эщ”（四位同伴）等。据马赫穆德·喀什噶里解释：“回鹘异教徒称天为‘тэнри’，同时他们把所有大东西、如高山和大树均称之为‘тэнри’，所以他们对这种东西要顶礼膜拜。他们还把有知识的人称为‘тэнри-кэн’。愿真主保佑这些迷途之人。”（参见《突厥语大辞典》，第三卷，第515页）马氏对“ялавач”一名是这样解释的：“是可汗使节的名称”（参见《突厥语大辞典》，第三卷，第63页）。这些引证就足已能够说明上述问题。

我们知道，作品的主人公是“日出”、“月圆”、“贤明”和“觉醒”，它们分别具有一种品德。例如，“日出”是“正义”的化身，当了国王；“月圆”是“幸运”的化身，当了大臣；“贤明”是“智慧”的化身，做了大臣的儿子；“觉醒”是“知足”的化身，做了大臣的宗亲。这部长诗的情节主要通过上述四个具有象征意义的主人公间的行为、对话而展开。

阅读过《福乐智慧》及其有关文献的人会产生多种想法，甚至产生至今也未能正确理解作品主要思想的看法。其原因是：有关作品主人公的行为、相互间的关系及对话的某些问题，迄今尚未澄清。

在这里也许会产生这样的问题：为什么作品里只刻画了“正义”、“幸运”、“智慧”和“知足”这四个形象的品质，人类社会所具有的高尚品质并不限于此，如爱国精神、爱情、忠诚、博爱、人道主义、大方和英雄主义，等等；为什么做为“正义”化身的人物形象不是“月圆”或“贤明”，而是“日出”呢？为什么这位思想家要作品的两个主人公离开人世呢？而且，为什么

“在王位上度过了无数时月”即年迈的“日出”王“自已不老”、“自己不死”呢？为什么要让年轻时做了大臣的“月圆”和“月圆”幼子“贤明”的同龄人“觉醒”辞世呢？所有这些，难道都是偶然发生的吗？或者说，其中是否有某种规律性的深奥哲理呢？我们认为，这自然不会是一种偶然现象。

如上所述，对母语、民族文化及其传统深表忧虑的优素甫·哈斯·哈吉甫，也十分重视穆斯林与佛教徒之间所进行的残酷战争。然而，在当时特定的历史条件下，他又不能公开反对这场战争。他对这一问题的观点和看法，只能通过双关的词语表述出来。如果我们从这一角度看待问题的话，那就会产生这样的看法：作品中的人物形象是寓意的，也许代表了这位思想家所处时代复杂多变的主要社会政治力量固有的特点。众所周知，B·B·巴尔托里德院士曾认为：“《福乐智慧》是在波斯文学的基础上写成的，作品的主人公是没有生命的具有讽喻意义的形象。”（参见《B·B·巴尔托里德文集》，第二卷，第127页，第五卷，第113页）

“日出”这一人物形象使我们能够了解当时的伊斯兰教及其思想，而“月圆”又能使我们看到喀喇汗朝的统治者们接受这一宗教的情形。因为，“日出”象征着“公正”和“法度”。而要想把伊斯兰教传播到其他国家，就必须广泛利用这一宗教思想。他们为了使伊斯兰教在当地民族当中根深蒂固，从而主张在伊斯兰教教义里，要宣扬用一种公正的法度行事；不分居民的社会地位、贫富差别和异国他乡之人，在公正的法度面前，人人平等。除此之外，统治者们还宣扬，伊斯兰教还有许多“特点”。“日出”对“月圆”的下述回答与这种思想是相吻合的：

你瞧那太阳浑圆无缺，
灿烂的光辉始终如一。 （825）

我的秉性也和太阳一样，
充满了永无亏缺的正义。　(826)

其次，太阳每天出现，光照宇宙，
光辉遍及万物，不差毫厘。　(827)

我的法度和太阳一样，
普及于万民而不分彼此。　(828)

第三，太阳一出，大地温暖，
百花朝阳而放，争妍斗奇。　(829)

我的法度所及，万民得治，
无论它是崄岩，还是砂石。　(830)

还有一点应该引起人们的注意，不是由长期以来成为统治者并具有丰富经验的“日出”王向“月圆”，而是由来自异邦的年轻的“月圆”向“日出”王讲述治国之策。我们应当如何理解这一点呢？

在这里，有一点是明确的，阿拉伯人当时在向其他国家传播伊斯兰教的过程中，尽可能考虑到了当地民族的文化、生活习俗和治理国家等方面的因素。因此，可以这样推测：“月圆”对“日出”王的劝导，实际上是说喀喇汗朝的统治者应当把伊斯兰教与本地的实际加以“结合”。

就“月圆”而言，他对“日出”王关于说月圆也有“缺点”的问题做了回答：

月圆说：我本无什么缺点可言，
而人们却常对我进行诬陷。（684）

人们说我反复无常，
常常在我背后传播闲言。（685）

变化无常并非我的缺点，
我只是喜欢追求新鲜。（686）

老朽的东西难讨人喜欢，
不喜欢的东西惹人生厌。（687）

有了新东西，旧物有何用？
有了好东西，劣品有谁看？（688）

如果我们把“月圆”看成是伊斯兰教在中亚细亚的主要支持者，喀喇汗朝的统治者的话，那么上述诗句的内容就比较明确了：即应当抛弃传统文化、风俗习惯和语言，等等，而当地居民却把支持伊斯兰新风尚的统治者说成是“反复无常”。统治者们认为这并非是缺点，并且主张这种思想。

为解释“月圆”一名的含义而写下的第730至750行诗句，使我们仿佛了解到了为传播和巩固伊斯兰教而努力的喀喇汗朝统治者的活动：

月亮刚出生，好似蛾眉，
一天天丰满，悬挂高空。（731）

你瞧，我的秉性也和它一样，

有时我在低处，有时又处高座。（746）

通过这一点可以发现，喀喇汗朝的统治者们在其疆域范围之内曾逐渐巩固了伊斯兰教。

必须强调指出，“月圆”是这部长诗中最为复杂深奥的人物形象。在有关他的章节里同时提到了其高尚品质和缺点。到了后来，他的这些缺点占了上风。“月圆”的高尚品质被贪婪、聚敛财富、以此图谋福乐的劣行所取代。然而，当死神逼近这位大臣时，他懊悔地承认了自己的这些缺点：

昏昏然送走了匆匆一生，
茫茫然抛掷了青春华年。（1117）

我贪婪地聚敛了今世财富，
如今我走了，财富空留人间。（1119）

我为何放着善事不为，
我为何恶语责骂无辜？（1130）

并且，“月圆”怀着忏悔的心理向“日出”王和儿子“贤明”诉说衷肠。他是这样告诫“日出”王的：

莫要夺人财富，伤人性命，
它会使你临终时血泪盈眶。（1395）

莫要犯禁忌，莫施暴力，
莫伤人性命，莫记仇恨。（1433）

你要想使江山万世永存，
要行事公正，铲除暴政。　（1435）

如果我们接受“月圆”这一人物形象的品行代表了当时喀喇汗朝统治者的观点的话，那么我们就会理解优素甫·哈斯·哈吉甫为什么让大臣辞世。优素甫·哈斯·哈吉甫了解当时和昔日的统治者们。从这位思想家的观点来看，统治者们只考虑到自己的利益，而想不到百姓与国家的命运，“日出”王没有合理地总结作为伊斯兰神圣利益的某些积极因素。所以说，这样的人应当退出历史舞台，结束其社会活动，放弃统治地位，从而让那象“贤明”一样的具有高尚品德的人取代他们。

“贤明”无疑是这部长诗的中心人物。我们认为，优素甫·哈斯·哈吉甫曾真诚地希望由这样一位国君统治国家，因而塑造了“贤明”这样的人物形象。这位思想家之所以全面刻画“贤明”这一人物形象，其原因便在于此。“贤明”无论是对社会生活的各个领域及其它问题，还是对广大百姓的切身利益，均表述了自己全面、成熟的看法。“贤明”的所作所为也是如此。

这也就是优素甫·哈斯·哈吉甫和其他民族昔日思想家们对“公正的国王”和“启蒙大臣”寄予很大希望的反映。优素甫·哈斯·哈吉甫将其巨著奉献给布格拉汗的目的，是为了通过刻画“月圆”这一寓意的人物形象，使国君能够接受“贤明”的看法和主张。然而，这位思想家的想法和愿望都未能实现。我们可以从下述诗句中窥见到这一点：

有的人我珍爱他好比眼睛，
他却象魔鬼般变成了敌人。　（6577）

有的人我爱护他好比生命，

他却给我带来了折磨苦痛。(6578)

在这里，我们自然同意P·阿拉特的观点：长诗的三个附篇虽然是优素甫·哈斯·哈吉甫写的，但最初并没有收在《福乐智慧》里。我们认为，这三个附篇是优素甫·哈斯·哈吉甫对布格拉汗不抱任何希望之后才写成的。

我们还推测，这位思想家想向布格拉汗阐明的另一个主要思想是：应当采取和平方式解决穆斯林与佛教徒之间进行的无休止的战争。在这一方面，“贤明”与“觉醒”之间的关系引起了人们的注意。

毋庸置疑，长诗中最为神秘的人物形象是“觉醒”。研究者们始终认为，“觉醒”是宗教苦行僧和寄希望于来世的苏菲主义者。可是，在这里亦有我们应当加以重视的几个问题。

例如，当“日出”王向大臣“贤明”说明“但愿再有一位如你一样的贤臣，和你一前一后同道而行”(3132)的心愿时，“贤明”是这样向“日出”王介绍“觉醒”的：

我的亲人中确有其人，
他博学多才，智慧超群。(3145)

他虔诚机警，具备一切德性，
做什么事情都会出色完成。(3146)

他行为端正，名叫“觉醒”，
举凡善事，他都身体力行。(3147)

他的才德比我高出百倍，
他是人上之人，世间精英。(3150)

倘若有他和我结伴同行，

他的学问会成我办事的指针。（3151）

然而到了后来，“贤明”如此赞扬的这位宗亲成为不谙世事，尤其是不知宫廷、军队、城市和农村居民生活的人。其主要原因是什么呢？

从其它历史资料可知，苏菲主义是指因社会状况而对伊斯兰正式表示不满的城市居民低层和中层人物的思想观点；苏菲主义者常常以贫穷苦行的生活方式漂泊于城市与乡村之间。即使是想过定居生活的苏菲主义者，亦必须以潜隐山林苦修为条件。“觉醒”就是与一位名叫胡马鲁的苦行僧潜隐山林苦修的。

“觉醒”象征着“知足”或“来世”，可这一名称含有“警觉”和“敏锐”的附加意义。同“觉醒”有关的与此相同的其它方面也不少。

所以，我们认为，优素甫·哈斯·哈吉甫通过塑造“觉醒”这一寓意的人物形象，也许是为了反映反抗伊斯兰的佛教徒回鹘人。由此可以推测，具有许多高洁品德的“觉醒”突然成为一个不知世事的人，是否与此相关呢？因为，“觉醒”（即信奉佛教之回鹘人）自然深知自已应当维护的社会生活，而“贤明”（即信仰伊斯兰教的喀喇汗朝的回鹘统治者）就是从这一角度出发向“日出”王赞扬“觉醒”的。但是，“日出”（伊斯兰）王想了解自已不懂的统治社会的特点及其规律，从而向“贤明”问了许多事情。后来，“觉醒”向“日出”王阐述了自己没有为国王效力的才能，便留在了自己生活的山林里苦修（这使人想起众多史料文献记述的具有佛教教规的寺院），后辞世于与其一道苦修的苦行僧胡马鲁的身边。应当明确指出，“Кумару”（胡马鲁）、“Кумар”（胡马尔）和“Кумараджива”（胡马拉泽瓦）等词来源于佛教用语——梵语。同时，如果说“知足”是佛教维护者

们揭示其具有顺从的社会及道德本质的高尚品德的话，那么“觉醒”、“敏锐”和“导向光明”等乃是衡量佛教徒时所广泛采用的标准。

无论“觉醒”是代表了谁或是对什么事件的写照，我们都可以确认：“觉醒”是代表了背离伊斯兰和不正式接受伊斯兰教规的一种倾向。尽管如此，“贤明”还是向“觉醒”表明了同他的宗亲关系，并通过辩论、劝导和解释的方式，引导“觉醒”走上伊斯兰之路。如果当时有人认识到这一点，那么他也许会倾听到优素甫·哈斯·哈吉甫的呼吁：互为亲兄弟的穆斯林回鹘人和信奉佛教的异教徒回鹘人，不应用刀箭而是应当用和解的方式解决彼此间的矛盾。喀喇汗朝的统治者和宗教上层根本没有理会这一呼吁，但这或许引起了社会进步人士的注意。因为，当时的大多数人都盼望兄弟间相互残杀的战争应当早日结束，共同和睦地生活。马赫穆德·喀什噶里在其题为《突厥语大辞典》的著作里对此有所论述。

当然，优素甫·哈斯·哈吉甫由于生活在当时的社会环境里，无疑信奉伊斯兰教，并且是这一宗教的维护者。我们这样想：优素甫·哈斯·哈吉甫甚至在当时可能根据尚未得以巩固的伊斯兰教的情况，主张这一宗教不应用强制的手段、而应用逐渐渗合的办法战胜自己的对手——佛教。优素甫·巴拉萨衮尼的这种主张，也许是想通过“觉醒”的谢世表现出来。与此同时，优素甫·哈斯·哈吉甫坚决反对宗教保守主义者和从宗教角度衡量一切事物的人。他是一位宣扬宗教学说应当与民族利益、爱民思想和人道主义相结合的思想家。

综上所述，我们还应当强调一点，《福乐智慧》这部巨著是时代的产物，为了证明这一点，我们应当首先从优素甫·哈斯·哈吉甫生活的时代特点出发，以马克思主义方法论为基石，深入细致地分析和研究这部长诗。只有这样，我们才能阐明这部长诗

产生于什么样的社会环境和哪一民族，是在怎样一种需求下而写成的，同时，还能澄清它在社会思想史方面所应有的地位。

（译自苏联哈萨克斯坦1988年7月28、29、30日《共产共义旗帜报》）

## 《福乐智慧》的新版本

〔苏〕A·纳林巴耶夫
A·卡斯莫夫
热·努拉赫迈德 译

《福乐智慧》是当时著名的哲学家、国务活动家、思想家、诗人优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼的不朽著作。

从该书的内容上来看，优素甫出生于喀喇汗朝的巴拉萨衮城，他是一位学识渊博、通晓当时一切科学知识的人。

优素甫·哈斯·哈吉甫的著作是在喀什噶尔城写成的，当时他有50多岁。他先后用了18个月的时间完成了这部著作。

有关作者生平的记载，只能在《福乐智慧》的诗行或在两段序言中零星见到。优素甫·哈斯·哈吉甫在长诗的后三章里作了有关他本人的一系列记述。

这位思想家在其著作中明确提到了此书是为什么人而写以及是为什么人所欣赏的情况。他写道：

此书的价值十分珍贵，
对于求知者是知识的大海。
（第9行）
读者和抄写者不甚了了，
领悟真谛者深明其价值。
（第16行）

智者方知书卷的价值，

愚人焉能领会其意味。

（第20行）

诗篇写成之后，作者将其奉献给喀喇汗朝的君主桃花石·布格拉汗阿卜·阿里·哈桑。因布格拉汗十分赏识此书，特赐予优素甫"哈斯·哈吉甫——御前侍臣"的官职。

优素甫·哈斯·哈吉甫的巨著《福乐智慧》已由新疆维吾尔自治区社会科学院民族文学研究所集体译完，此译本已于1984年5月在北京民族出版社正式出版，发行了两万五千册。

根据《福乐智慧》编译组所写的绪论内容来看，可以将它分为以下两个部分：

## 优素甫·哈斯·哈吉甫和他生活的时代

公元6至7世纪出现的强大而又短命的东、西突厥汗国，在内忧外患的夹击之下，为以书面文献形式了解这以后的古代突厥诸部族的历史和语言而留下了无价的遗产。作为历史学和语言学源头的，首先是回鹘文文献，其次是著名的突厥——如尼文文献①。

基于B·B·戈里戈里耶夫(1816至1881年间)的论断，自萨曼王朝的统治结束之后，在俄国和世界突厥学领域被称之为喀喇汗朝的新的突厥人的国家产生于(9世纪上半叶)东突厥斯坦和西突厥斯坦的疆域上，它一直存在到13世纪初（840年至1212年）②。

在关于建立喀喇汗朝的可汗应属于哪一突厥部族的问题上长期以来存在着众说纷云、莫衷一是的现象。但是到了后来，大多数突厥学家在这一问题上都一致同意B·B·戈里戈里耶夫早在一百年前提出的观点。他曾写道："从萨曼王朝手中夺回河中地、并

在此地建立喀喇汗朝的正是葛逻禄诸汗。”③正如现在的多数突厥学家所公认的那样，喀喇汗朝是由回鹘部之葛逻禄人，具体说是由葛逻禄的两支——处月和样磨部占统治地位的国家。

公元10世纪中叶，喀喇汗朝的居民接受了伊斯兰教，这在该国的文化和思想上具有特殊的重要意义。

根据《福乐智慧》编译组在绪论里所指出的、以及据历史记载来看，公元10至11世纪是喀喇汗朝的鼎盛时期，这个国家的版图包括自龟兹以西至于阗的广袤地区。这个国家的东及东北部与中国（契丹及南宋）、甘州回鹘汗国和高昌回鹘王国，西南与伽色尼王朝（亦称哥疾宁朝）统治的国家相连。喀什噶尔城是强大的喀喇汗朝的国都，巴拉萨衮城（即虎思斡耳朵）是北部的中心地区，另外还有类似西部的撒马尔罕（即寻思干）和布哈拉（即蒲花罗）以及被视为是行政中心的巴尔楚克、讹答剌（即法拉甫）等众多大小城市。

公元9至11世纪，是封建制在这个国家得到高度发展的时期。当时的封建制经济：农业、手工业和商业得到了较大规模的发展。

优素甫·哈斯·哈吉甫的一生曾处在这样一个极其复杂的时代：矛盾四起，封建制占主导地位，封建国家之间的斗争趋于激化。一方面，被认为是阿拉伯民族思想武器而占统治地位的世界观伊斯兰教在近东和中东各国得到广泛传播；另一方面，封建关系的不断发展导致了人们对世界性知识、学术研究和飞速发展的世界性文化的需求。

优素甫·巴拉萨衮尼的这部著作曾成为喀喇汗朝时期科学和各个文化领域的丛书，书中有大量有关作者生平、以及有关生活的本质、人们的崇高品质及其在社会和自然中的地位和作用、以及有关哲学思想的记述。

喀喇汗朝时期的波斯——塔吉克文学和与其有着密切的历

史、文化联系的突厥诸部族的口头与书面文学传统，以及阿尔·法拉比和伊本·西拿的学说，无疑对巴拉萨衮尼的社会及哲学思想的形成起了举足轻重的作用。我们分析一下《福乐智慧》，就可以证实这位思想家在当时客观地反映出来的实际需求。这一需求取决于公元11世纪喀喇汗朝的社会发展规律和社会实际。

当我们重新翻阅《福乐智慧》的诗篇时，就会再一次确信优素甫·哈斯·哈吉甫是通晓当时所有科学知识——神学、数学、医学、历史、哲学、逻辑学、伦理学、美学、以及最新科学成果的知识渊博的人。

在《福乐智慧》的序言里有这样重要的见解：

阿拉伯、大食文书籍甚多，
用母语写成的仅此一部。
（第73行）

有智者懂得知识的价值，
有知识的人定会敬重此书。
（第74行）

我为你写了这些突厥语序诗，
读时切莫忘我、为我祝福。
（第75行）

这些见解可以证实，当时用阿拉伯语和波斯语写成的优秀书籍是很多的，但是用我们的语言写成的这类书籍是根本没有的。当喀喇汗朝于公元8世纪末至9世纪初皈依伊斯兰教之后，曾一律严禁阅读或参考用回鹘文写成的佛教、摩尼教和景教文献，因此没有用这种语言写成的书籍的这种情况是符合当时的实际的。

然而，应当强调指出，如果不从维吾尔（突厥）诗歌作品中早已有同《福乐智慧》一样完善、具有其深刻哲理和影响面广的著作存在的这一实际出发，而认为此书只是在阿拉伯——波斯诗歌创作的基础上写成的观点是不正确的。E·Э·别尔捷利斯在其题为《关于突厥诸民族英雄叙事诗的传统问题》一文中写道："尽管有西方的影响（即阿拉伯和波斯文学的影响——作者注），但是《福乐智慧》很明显地具有与当时喀喇汗朝——喀什噶尔实质性观念相关的许多突厥地方传统。"④

劝诫性著作《福乐智慧》按其形式与内容来说，是一部含有社会政治和哲学思想的文学作品。此书是通过抒情诗形式进行论述的，戏剧性的情节与人物特质，哲学思想与譬喻相得益彰、深奥玄妙。这一点与当时的社会政治生活是密切相连的，是一部反映当时现实的杰作。《福乐智慧》作为一部与当时的社会环境即喀喇汗朝的国家生活、文化和思想息息相关的著作，用不同的艺术手法反映了不同人物、事件、道德与精神思想。因此，也可以认为《福乐智慧》是当时的一部特殊的精神法典。

作者在书中刻画的崇高形象"正义"（取名为"日出"，当了国王）、"幸运"（取名为"月圆"，当了大臣）、"智慧"（取名为"贤明"，做了大臣的儿子）、"知足"（取名为"觉醒"，做了大臣的兄弟）无疑反映出了优素甫·巴拉萨衮尼的思想、对世界的看法即世界观。

书中的四种人物形象是彼此相互说明对方的。他们之间的不同在于，是通过完全不相同的人物体现了各自的生活理想和活动。

作者在书中突出了做为"正义"化身的国王"日出"的地位。书中说明，如果"幸运"化身的大臣"月圆"不知珍惜其"幸运"，那么它会昙花一现，一闪而过。因此强调了珍惜"幸运"的最重要的因素应当是高尚的情操和知识。

做为"智慧"化身的大臣之子"贤明"，其形象比其父的形

象更为光彩夺目。他除吸收许多高贵品质之外，还具有崇高的智慧和知识，并且通过这些知识和智慧在为国为民的过程中成为进取的英雄化身。

书中的“知足”化身的“觉醒”是个比别人特殊的人物。他是个伟大的学者、英明的哲学家，但也是一位与现实世界毫无联系的苦行僧。在他看来，这世界是一个宿营地（驿站），它只为人提供了少量的食物和遮住躯体的一块布，其它任何一件事情都是徒劳无益的。但是后来，他对“贤明”和“日出”伊列克（国王）所说的应当为人民造福、为人民工作的人才能获得真正的“幸运”、为人民工作是一种礼拜的话语是佩服的。他向“贤明”表示，“你所走的路是正确的，你应当沿着这条路一直走下去。”

这就是说，作者将自己的一整套思想体系通过这四位人物、即“正义”的化身“日出”伊列克、“幸运”的化身“月圆”（大臣）、“智慧”的化身“贤明”（大臣之子）、“知足”的化身“觉醒”（苦行僧）之间高亢的问答形式表现出来，反映了他关于管理国家与社会、知识与道德的一系列思想观点。

当时，作者曾提出了关于改良社会体制的许多社会政治主张。他不从自己是当时喀喇汗王朝时期上层人物的利益出发，不躲避社会政治矛盾，也不美化客观现实，而是大胆无情地揭露了其中存在的社会弊病。优素甫·哈斯·哈吉甫用统治阶级的思想力图加强固有的封建制关系。

在诗篇的头几行里，作者解释了伊斯兰教的基本教规。优素甫·哈斯·哈吉甫认为，要想成为一个虔诚的穆斯林，就必须是本民族的真正代表。这一点可以从在用“安拉”一词的地方采用“илим”、“Баят”、“тэнр”等词；在用“先知”一词的地方采用“Ялачм”、“савч”等词；在用“сахабэ”、“чахарняр”等词的地方采用“四位同伴”等词语的过程中看到。

作者在其著作的第六、第七、第九和第十章里论述了自己依

靠知识认识世界的思想。在他看来，语言是真主赠予人类的礼品，要求人们应该行善。优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼把知识看得高于一切，他把人类的价值和科学知识视为一体；他认为，将人和动物区别开来的是知识。他说：

求知吧，争做人上之人，
要不就脱离人群，与畜牲为伴。
（6611行）

优素甫在诗篇里还详细记述了有关大臣、将帅、御前侍臣、书吏、使臣、信使、司库、厨师、酒保、学者、医师、圆梦者、巫师、星相家、商人、放牧者和手工业者等其它众多的职业。

## 优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼的哲学与社会——伦理观

大家知道，文化遗产以及与其有关的问题是马克思列宁主义学说的不可分割的组成部分。在苏联建设发达的社会主义社会的时期，在社会主义在世界许多国家取得胜利的时期，人类文化遗产越来越具有重要的意义。苏联共产党的纲领就昔日的文化遗产在共产主义建设中的意义强调指出："共产主义文化全面地包括了已形成的世界性文化的最丰富的部分，而且使其得以不断发展，是人类文化发展史上的最新、最高级阶段。它突出体现了社会多样化的一切精神生活与财富，新世界的崇高思想与人道主义。"⑤

B·И·列宁曾写道："马克思主义吸收了人类思想与文化在两千多年的发展进程中形成的所有有价值的财富，并使之得以发展。应当承认，受到无产阶级专政的实践经验激励的、反对一切

剥削阶级的无产阶级的最终斗争，只有在此基础上才能发展无产阶级文化的今后使命。”⑥

基于B·И·列宁的学说，可以认为，对立社会的任何一种民族文化都是存在着彼此截然不同的两种文化。列宁曾指出：“任何一种民族文化，不管是否得到发展，但都具有民主的和社会主义文化的成分，因为在每个民族中有劳动者及受剥削的民众，他们的生活条件必然使他们形成了民主和社会主义的思想。”⑦

研究并批判地继承丰富的古代文化遗产是摆在专家、学者们面前的一个重要的任务之一：主要是以科学态度对昔日任何一位思想家的生平、创作活动、世界观及信仰进行评价的问题。

马克思列宁主义关于站在阶级和政党的立场上对古典文化遗产进行评价的学说，为我们提出了关于继承文化遗产、并有充分根据了解它的问题。我们从中可以看到，人类社会在各个世纪创造并保存下来的精神文化之精华，即科学、艺术与文化之精华是一代一代流传下来的,并在我们这个时代得到发展和繁荣。而在我们这个时代创造出来的文化精华将会使后人象珍惜眼睛一样地珍惜它、繁荣它。

根据B·И·列宁关于文化遗产的学说，对我们今天的人来说，研究和利用维吾尔民族昔日杰出的儿子优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼创作的文学遗产《福乐智慧》的哲学、社会与伦理观，都具有十分重要的意义。

优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼的哲学观的基础是确定符合世界和谐（适合）的关于四新和四性的神奇的思想学说。他认为，在社会关系领域，这种和谐只有通过与此相同的四个人物形象——“正义”、“幸运”、“智慧”、“知足”联合在一起，才能加以实现。

这位思想家将大自然、社会、人与人之间的关系，古风(诗)相同之处划分为两种形式，即用物理学方法（4个物理学的基本

成分，4个哲理成分）和用数学方法（数字符号）的形式。在他看来，在月亮之上的七重天的圆屋顶应运用于地球和为人类服务。七数的和谐运用则表示人的七个身体部位。

优素甫·巴拉萨衮尼继承了阿尔·法拉比和伊本·西拿的研究传统，提出了一系列认识当时世界的认识论思想。他提出了解决智慧对认识世界的的作用和不存在天才问题的途径。他写道：

人类生而无知，学而知之，
有知识的人，事事成功。

(1680)

刚出生之人，没有知识，
人类靠学习而成为上品。

(1681)

智慧非人类学习所取得，
是真主造人时赋予的天性。

(1682)

除智慧而外的一切美德，
人都可以从学习中找寻。

(1683)

优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼的唯理论来源于他的泛神论的学说。他以此认为，人类的智慧能使自然界前进，知识才能展现神学的本质。他写道：

世人靠学习增长知识，

勤奋学不到智慧心灵。

(1827)

心智全靠真主赐予，
天生的智慧、显露出表征。

(1828)

它的处所是高贵的人脑，
由于它珍贵，高踞于头颅。

(1836)

优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼受阿布·纳赛尔·法拉比和阿布·阿里·伊本·西拿的影响是很大的。这两位思想家认为，真主与大自然不是相互对立、相互否定的，而是一个实体，既属于万能的真主又属于物质世界。然而，真主与物质世界是通过自然界的某一环节而相互连接起来的。如果说在一条长链的一端站着全能的真主，那么在它的另一端则站着大自然。大自然远离真主的影响，它按其规律运转。

优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼根据法拉比和伊本·西拿的观点推论，环绕我们的世界和人类本身是由安拉创造的，但是后来世界独立于真主，按其规律发展。这位思想家在这里提出了当时许多东方逍遥派哲学家广为流传的观点——自然神学论观点。

他创造了苍穹，瞧，它运转不停，
生命也跟随着它，运转悠悠。

(126)

天上的星体，一些是点缀，

一些是向导，一些是侦察士卒。

（128）

一些在上，一些在下，
一些明亮，一些暗幽。

（130）

我们可以从上述诗句中看到，正如清真言里所说的那样，星星不是由真主为了点缀夜空而钉上去的“闪光的钉子”。从优素甫·哈斯·哈吉甫的观点来看，星星一个在上、一个在下（离地远或近），按其自行规律，运转不停。基于这种观点，不难看出，这位文学家对自然科学、逻辑与人类思维的看法始终取决于由真主创造的物质世界的独立而又繁荣的“智慧标志”。

巴拉萨衮尼确信，一个人只有通过知识，才能了解其周围世界的一切可能性和必然性。他认为，人是可以了解世界的，因此，他力求揭示七重天的奥秘也是很自然的。他就此这样写道：

还要学会加减和土地测量，
七重天犹如草芥握在你手掌。

（4381）

此外，还要学习代数方程，
然后去打开奥赫里迪斯的门。

（4382）

无论是今生或来世的事情，
要相信哲人能以计算分清。

（4383）

必须强调指出，在中世纪的穆斯林世界，坚定的神学家、僧侣、书吏和哲士对知识是进行全面探讨的。这一点，我们可以从优素甫的《福乐智慧》中看到。他在其著作中反复强调指出，知识是生命之粮，知识是贤明，知识是光明，知识是健康，知识是智慧。

这位思想家、诗人提出了人不是天生就什么都会的认识论。在他看来，知识是不会在生理上遗传的，而是取决于现实生活的经验，人不会天生就英明，正如婴儿生下来后过一段时期才会说话那样，知识也是逐渐才能掌握的。他写道：

不懂的东西可以学会，
学会后自可以如愿得遂。

(4019)

人非生而英明，是学而后成，
话非生来会说，是学而出名。

(4021)

学习才能使人成为学者，
知识方能使人诸事成功。

(4022)

这一见解是完全符合唯物论解释知识形成问题的哲学观的。同时也证实了知识具有现实经验的性质，酷爱知识的人，换言之，即求知者之间是互相平等的。

这位思想家所划分出的重要的道德范畴，试图是将慷慨、慈

善同其它道德观进行比较。他的核心观点在寓意的“正义”、“幸运”、“智慧”和“知足”的人物形象的四个范畴之中。

优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼用艺术手法指出了个人与社会之间的相互影响，从而力图寻求地球上的人类基本特征，并且对当时社会的精神、社会特点与财富进行评论。在道德规范领域里，他力求阐明表达不断追求、美与丑、正义与非正义的艺术手法的特性与实质。

从《福乐智慧》中可以清楚地看到苏格拉底和柏拉图式地揭示恶行来自人们无知的真理。这位思想家认为，人只有通过求知行善才能达到品德高尚。无知者通过求知也能成为学者。唯有通过知识、启发自己、恪守纪律，才有可能精神饱满、陶冶道德与精神情操。这是每一个社会成员幸福的关键所在。巴拉萨衮尼的这种观点可以证明，正如伊斯兰教神学家们所传授的那样，人类的压迫与恶行不是由真主来决定的，而取决于人类本身和他们对精神信仰的看法。象人道主义的阿拉伯逍遥派的重要代表人物一样，优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼确信，人的善行与人的正义能确定人的本性。在他看来，人生行善不仅对所有社会成员和他们的社会状况有益，而且是他们为寻求幸福而学习的唯一正确的途径。

在这位思想家的世界观里的一个重要观点就是关于人终身不死的看法。在当时，就这一问题的思想分歧还从未消除。因而，优素甫·哈斯·哈吉甫也不可能回避这一长期存在的问题。应当着重指出，靠许诺来世（永恒世界）的宗教观念是不可能完全解释这一问题的。在某种程度上，这位诗人对此阐述了自己的自由思想。他在其箴言中明确指出，人终究是要死的，如果药物能够保全人之生命，那么医师就会永远生活下去的，所以说，人注定是要死去的。然而，对生者来说，只要他的善行、学识和慷慨品德能够留下来，那他才能死而复活，得到永生。这也就是说，人类

生活的实质就是要积极吸收前人的社会生活经验，并对他们的品德做出结论。人们所具备的永生之路，只有通过精神、道德品行、慈善为目的的活动才能加以实现。这是因为，人们的精神财富会继续影响到后人的言和行。所以说，社会中的每个成员都应当使自己出名、名垂千古。优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼认为，世上有两种东西能使人长生不老：一是“善事”，一是“善言”。

在《福乐智慧》中所提出的许多观点不仅证明了优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼曾大量阅读过当时思想家们的著作，而且也证实了他曾认真观察了当时社会的细小因素。他的观点同人道主义学说和正确启发人们的许多问题是有区别的。他曾十分关注对社会未来成员的个性、精神状态形成的教育。据巴拉萨衮尼的观点，受教育的后代应当具有形成精神的和科学的思想观点。他曾写道：

若你生养了皓月般姣洁的子女，
切莫托付他人，应自行教育。

(4504)

要选择优良纯正的妇人做乳母，
这样，才会有纯正而长寿的子女。

(4505)

父亲的心血浇灌了儿子，
其子定会品行端正。

(1218)

父亲对儿子严加管教，

他会给父母带来福运。

(1219)

若是儿子得不到严教，
莫指望他成材，定成废品。

(1220)

从小要教给孩子知识，
幼年学会知识，成就在前。

(1493)

小时候子女学会了什么，
到老年记忆中不会磨灭。

(1495)

优素甫·哈斯·哈吉甫深刻地描绘了人的自由公正、健美的身体、高尚的感情与自然美学的关系。巴拉萨衮尼关于精神与肉体间关系的观点近似于阿尔·法拉比、伊本·鲁施德和伊本·西拿（阿维森纳）的人道主义学说。必须指出，在这些思想家的伦理学与美学观点中具有重要意义的是关于人类和谐发展的思想。

优素甫·哈斯·哈吉甫关于人与其道德观的学说类似于东方逍遥派们的学说，主要是针对正统的伊斯兰教教义的。这一学说冲破了伊斯兰教对人类精神评价的标准。在他的世界观里，得出了以人道主义为依据的社会与人类观的结论：人类的和谐发展、正义感、以及指责精神与社会缺陷是符合社会道德标准的。巴拉萨衮尼的精神思想确信人的正义力量，这是为了人们来世（永恒世界）的幸福的。我们由此不难看出，这位思想家发展了进步的东方思想家们的思想学说，他的伦理观主要是建立在纯理

性主义的基础上的。然而，巴拉萨衮尼的观点不是一成不变的，这一点主要体现在吸收人道主义的进步学说。他承认所有人的智力是相同的，但也承认有些人生来性善、有些人生来就性恶。他写道：

他们一生下即是好人，
走上正道，行为端正。

(873)

天生的好人善行不绝，
世人从中获得好处无穷。

(878)

天生的坏人不可救药，
会给世人带来灾难无穷。

(879)

与娘奶一起注入的善性，
直到死之前，不会变更。

(881)

娘胎里生成的脾气性格，
进入黄土方能消失踪影。

(883)

由于优素甫·巴拉萨衮尼具有同马克思之前的所有思想家一样的关于社会生活的思想观，因此他对人类的认识是抽象的。而人是具有现实活动和具体的社会历史的。

优素甫·巴拉萨衮尼的社会观具有健全具体的社会机体与分支需求的现实主义性质。我们只有通过他的著作，才能评价出作者本人所提出的历史演变思想。他的观点看法主要是为了促进喀喇汗朝的发展。应当指出，只有在科学知识的基础上才能和谐管理社会生活的坚定信念，使阿尔·法拉比、伊本·西拿和巴拉萨衮尼彼此相互接近、相互影响。

我们知道，喀喇汗朝不象萨曼王朝一样是一个中央集权制的国家，而是一个由汗室成员以省为单位统辖的国家。《福乐智慧》就如实反映了治理这个矛盾四起的国家的情况。我们可以从这位诗人在国家政权高级职位等级制度中的活动窥见到治理国家的途径。优素甫·巴拉萨衮尼在其诗篇里写道，社会的各个阶层和社会集团是由贫民、农民、牧民、手工业者、商人、占卜者、圆梦者、医师、星相家、数学家、学者和诗人组成的。优素甫·巴拉萨衮尼以人们所处的社会集团与阶层、以及以他们的日常生活活动为基础，承认了他们的劳动职业属性，并且具体地划分出了他们的阶级和等级成份。

这位思想家用富有诗意的语言描写了对可汗（君主）、国家与社会有利的一切方面。他还指出了这一切对什么有利和对什么无利，在同它们的关系上应当遵循何种方法的问题，同时也分章指明了每个职业和职位部门的情况。众所周知，阿拉伯思想家们的著作在划分社会阶级时总要超出柏拉图的观点，而巴拉萨衮尼的思想学说又比他们的观点向前迈进了一大步。

在这位思想家看来，要想全面了解喀喇汗王朝的社会制度，那只有将其居民分为两个部分进行社会分析，即按其财产条件（财主、中等财主、贫民）和按其活动类别（农民、手工业者、商人等）来划分。巴拉萨衮尼对这样的社会集团在全社会中所发挥的作用和对社会是否有益是非常重视的。从优素甫·哈斯·哈吉甫给社会集团所下的定义来看，不难了解到他用封建社会的先

进思想评价喀喇汗王朝各阶级的事实。他之所以写长诗《福乐智慧》，其目的之一就是为了论述当时社会不公正的政权统治，并且就如何消除不公正和如何进一步加强居统治地位的封建制关系，向君王提出了建议。

从优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼根据当时的现实刻画的人物形象，使我们了解到了他主张推行公正的法律、尊重知识、正义及道德的社会思想。虽然，这种社会政治思想主张是当时的一种乌托邦式的空想，但在某种含义上反映了当时人民群众的一种实际愿望和利益，是历史发展的一种需求。

明主啊，你若要使社稷久安，
须推行良法、保护黎民。

(2033)

良法使国运昌盛，人民兴旺，
暴政使国祚衰败，天下不宁。

(2034)

巴拉萨衮尼就是这样要求国君推行良法、用公正的法律来统治天下的。

优素甫·哈斯·哈吉甫发展了法拉比和伊本·西拿关于贤明的有知识的统治者的思想。在他看来，统治者只有制定出符合社会利益的法律，才能沿着公正的道路治理国家。由此可见，这位思想家对贤明的统治者是寄予很大的希望的。

然而，虽说他具有关于国家与真才实学的统治者的理论思想，但优素甫·哈斯·哈吉甫的许多思想看法是有局限性的。

基于优素甫·哈斯·哈吉甫的观点，国君应当是生来特殊（阿尔·法拉比："БИЛ ФИТРЭ"）和优等的，他应该是具有

渊博知识和高尚情操的人。在这里，巴拉萨衮尼以在东方古典文学中作为公正与慈善化身而获得“公正的圣门弟子”称号的国王阿努希里万（АНУШИРВАН）〔公元531至579年间〕为例来加以说明的。

优素甫·哈斯·哈吉甫在其诗篇中，刻画了关心所在国家的命运与前途、反对压迫和叛逆、承认科学知识、为国家民众的美满生活而斗争的理想的统治者的形象。他对此这样赞颂：

有人用刀箭来治理国家，
有人用笔来指明光明大道。

(268)

他们都留下了良好的法度，
谁若获得这遗产，定有前途。

(269)

巴拉萨衮尼还就长诗的主人公“正义”的化身日出王这样写道：

我处理百事，以正义为本，
无论你是伯克，还是奴隶。

(809)

无论是我儿子，还是亲友，

无论是异乡人，还是过客。

(817)

我对他们在法度上一视同仁，

裁决时，我对他们毫无二致。

(818)

优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼在《福乐智慧》中"对善行的颂赞"一章里提到了童阿·阿里普·艾尔（即阿弗拉西亚布），号召人们成为有知识和有教养的人。他就此写道：

突厥诸王中唯他最为知名，
他是幸福的童阿·阿里普·艾尔。

(277)

他知识渊博，多才多能，
聪明睿智，是人间骄子。

(278)

他在人世上出类拔萃，英勇无畏。
这样的智者才能把世界治理。

(279)

统治者应具备各种各样的品质，
这才能治理国家，方能廓清迷雾。

(285)

愿他挥动战刀，斩断敌人的脖颈，
愿他依靠法度，引导国家和人民走上正路。

(286)

贤明的智者啊，请听我言，

让我把智慧和知识讲讲。

(287)

智慧好比黑夜的明灯，
知识能照亮你的心房。

(288)

优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼是中世纪伟大的人道主义者，他曾用锋利的笔锋揭露和嘲笑了那些对其属民百般敲骨吸髓、践踏其权利、靠掠夺大发横财、丝毫不考虑人民的利益、为扩大其势力范围招兵买马侵略邻国、将美丽的城市和城镇变成一片废墟、将人变成奴隶的贪婪无知和品行不端的伯克和可汗们。他写道：

那统率千军的帝王今日安在？
兵马空留身后，自身化为黄土。

(6437)

那贪得无厌的高官今日安在？
占领了国土却不能再享福。

(6438)

那侵凌别人的强梁今日安在？
双手被黄土束缚，呻吟悲啼。

(6439)

那为今世而斗的好斗者今日安在？
今世留在人间，自己却已经死去。

(6442)

那聚敛了锦缎之人今日安在？
带进坟墓的仅仅是两块白布。
(6443)

优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼对其生活的世界进行了控诉，抱怨天良丧尽，他要求有理想的人为理想社会而奋斗。巴拉萨衮尼传播了这种思想，但是他的理想观是建立在昔日生活和旧世界的基础之上的。他创造了关于如何成为理想的个人、社会和国家、理想的人物应具备什么样的品质和如何取得这些品质、官吏的特点、以及如何区分个人生活、社会和国家利益的重要的哲学思想（体系）。

优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼了解封建社会所存在的矛盾和社会统治的不平等现象。这位思想家认为，消除社会间的不平等、取得全面平等的唯一途径是取决于制定一部良法和将它付诸实施。他写道：

御世的君主若掌握了知识，
会为世界制订良好的法度。
(252)

这位思想家在这里不仅是为了改革当时的社会关系，而且也是为了制定公正的法度、在财主和贫民之间建立平等的社会关系。在他看来，国家只要由英明的君主统治，那么他就会制定良法，国家方能强盛。据其观点，一个君主应当具备“法度”、“道德”和“知识”的条件。正如在长诗里所写的那样，作者认为，人类之智慧是无比强大的力量，治理国家首先必须依靠科学

知识和文化成就。这很自然地反映出他是一位社会传统的维护者。

从优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼关于建立理想城市（国家）制度的观点、关于统治方式的论述、关于弄清其道德和政治规范、以及有关衡量统治阶层与其臣民的标准中，可以看出他在942年受到阿尔·法拉比思想学说（关于Эр энл элмэлинэт эл фалилэ—фагил шэh эрэhли）影响的事实。同自已的同代人一样，优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼关于建立公正与强大国家的思想学说及其社会政治观是一种乌托邦式的空想。

优素甫·哈斯·哈吉甫对生活的哲理是符合逻辑规律的。他认为，统治者应该对位于下等的人善良、公正，对位于上等的人服从，人应追求忠诚和建立在这一信念基础上的美好生活。经这一途径去解决社会不平等现象，这是他生存哲学的不足之处。然而，巴拉萨衮尼了解和关心穷人的贫困生活，要求统治者对他们行善和公正。他就此写道：

聚敛合法财富能保存很久，
给无衣无食之人更为长久。

应当强调指出，中世纪著名的思想家优素甫·哈斯·哈吉甫对中亚及哈萨克斯坦以及东突厥斯坦诸民族的社会与哲学、以及对伦理思想的发展起了举足轻重的作用。在《福乐智慧》的影响下，维吾尔民族杰出的思想家们写出了许多有关伦理学范畴的著作。例如，其中有阿赫迈德·尤格纳基的《真理的入门》，阿卜杜热伊姆·尼扎里的《Зот—Ул Нэжат》，阿曼尼沙汗（纳菲斯）的《ЭХЛАКИЙ ЖЭМИЛЭ》，穆罕默德·萨迪克·喀什噶里的《Элэп—УлСалихин》，伊米尔·侯赛因·萨布里的《Тэржибэнл》，等等。

综上所述，出版优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼为我们

留下的长诗《福乐智慧》的现代维吾尔文文本，这是在学术研究领域里和在广大人民群众的生活中发生的一件大事。由哈米提·伊敏诺夫领导下的新疆维吾尔自治区社会科学院民族文学研究所的一个集体小组——买买提明·玉素甫，阿不都秀库尔·吐尔迪，阿不都热依木·吾铁库尔，刘志霄，参加了翻译出版工作。这部著作不仅是哲学家、历史学家、民族志学家开展学术研究活动的重要资料来源，而且也是研究古代维吾尔文和文学史的丰富而又宝贵的资料。

---

①见С·Г·克利亚什托尔内依和В·А·利夫希茨合写的《Согдийская Налпи съ из Бугута》一文，载《Страны и народы Востока》，第10期，莫斯科，1971年版。

②见В·В·戈里戈里耶夫：《Карханилы В мавераннаяреПо Тарихи Мунеллжим》一书，圣彼得堡，1874年版，第6页。

③同上书，第59页。

④载《Советская Востоковедение》，第6期，第75页，莫斯科——列宁格勒版。

⑤见《苏联共产党纲领》一书，第130页，莫斯科，1968年版。

⑥见《列宁全集》，第41卷，第37页，俄文版。

⑦见《列宁全集》，第24卷，第120至121页，俄文版。

（译自1985年6月6日、7日苏联哈萨克斯坦《共产主义旗帜报。》）

# 优素甫·哈斯·哈吉甫

〔苏〕Y·麦迈塔洪诺夫
刘　宾　译

十世纪末，出现了包括突厥斯坦、七河地区和河中地区在内的喀喇汗国家。喀喇汗朝致力于征服周围的国家，力求发展同尚未臣服于己的地域、人民和部落之间的经济和文化联系。喀喇汗人的国家构成，是回鹘、葛逻禄、样磨、突骑施、炽俟和与之相似的其他突厥语人民的部族联合。

在这一部族联合体中，回鹘人的作用日渐增长。十一世纪初始，回鹘人的文化中心喀什噶尔城，在行政管理、经济和政治领域内都具有重要作用。因此，在喀喇汗人的国家里，回鹘语成为主要的国语。国家成份中的其他部落，由于在语言上同回鹘人相近，便以回鹘语为主并聚合在回鹘人周围。在整个十一世纪及其以后，喀什噶尔、阿克苏、和田、叶尔羌、库车以及七河地区的回鹘部族和源自于此的人群，都是如此。在这些地区，在回鹘语的基础上，产生了被称为“王朝语”（哈卡尼亚语）或“可汗语”的语言，成为周围突厥语诸部族共同的书面语言。十一世纪是喀喇汗国家的鼎盛时期，喀什噶尔城作为这一国家的行政中心，同时也是整个汗国的政治、文化、学术中心，从而成为中亚和中央亚细亚的中心而赢得了声誉。

喀喇汗朝的汗王们以“桃花石大布格拉汗”的称号自诩。在回历467—496（公元1074/75—1102/03）年间执政的布格拉

汗·哈伦时代，产生了第一部大型诗作——劝诫长诗《福乐智慧》。这部作品无疑只是喀喇汗时代在喀什噶尔创作的数十部作品之一。然而，迄今为止那个时代遗存给我们的最宏大、最引人注目的作品，却仅此一部《福乐智慧》。此外，还有十一世纪遗存给我们的马赫穆德·伊本·阿里·侯赛因·阿里·马赫穆德·喀什噶里题为《突厥语大词典》的极有价值的大型著作。正是这些，才使我们有可能做出种种推断。马赫穆德·喀什噶里在《突厥语大词典》中曾提到他写过另一部著作——《突厥语句法荟萃》（Jawahirun nehwi fi lughetit Turk），然而却未能保存下来。由此可以推断，在喀什噶尔和回鹘人的其他城镇，在封建时代早期喀喇汗朝宫廷中产生的许许多多著作，都未能传留下来。

下文拟就《福乐智慧》的发现和研究情况做些简介。

有关这部长诗最初的报告刊载于1823年的《亚洲杂志》。著名的苏联学者E·Э·别尔苔里斯在《东方真理》杂志（1944年，1—2，3—4期）上，在题为《维吾尔人的长诗（福乐智慧）及其意义》的文章中，介绍了这部长诗经过了何种途径为欧洲的读者们所知。依据别尔苔里斯教授所说，回历843年（公历1439年），赫拉特城一位名为哈桑·卡拉·赛义勒·谢姆斯的人用回鹘文抄录了这部长诗。这以后，长诗的回鹘文抄本被带到土耳其的托卡特城。回历879年（公历1474年），这部著作被法纳里之子凯迪·艾里带到伊斯坦布尔城献给阿布杜热扎克王储。其后近400年间，这部著作无人知晓。及至十九世纪二十年代，著名的奥地利东方学家哈麦尔·普尔戈什塔里才从伊斯坦布尔一位不知名的书商那里购得此书，交给了维也纳皇家图书馆。法国学者加乌别尔·阿麦德在《亚洲杂志》上首次发布了有关这部长诗的报道。1870年匈牙利学者盖尔曼·万别里在因斯布鲁克城用德文印行了一批回鹘语文献和《福乐智慧》。万别里刊布了长诗中最重要的一些片断，并附有德文译文。从1884年开始，B·B·拉德洛夫陆续完成了对

这部长诗的标音转写、翻译和对语言特征的注释工作。1896年，在埃及首都开罗市发现了《福乐智慧》的第二个手抄本。该抄本系使用阿拉伯字母抄就，同时可以弥补前一个回鹘文抄本的残缺，于是，为研究者们进一步了解《福乐智慧》开辟了新的可能。然而尽管如此，仍旧无法断定两个抄本是否已经完整。这部长诗引起了突厥语言学家和突厥语文学家们极大的兴趣，许多学者投身于紧张的学术研究。因为这部著作是了解喀喇汗朝历史、语言、道德和哲学的十分重要而又唯一可信的史料来源。

1914年4月20日，在纳曼干城发现的用阿拉伯文抄录的完整的第三个抄本，为纠正学者们以往发生的某些错误和澄清某些模糊不清的问题开辟了途径。

1891—1910年间B·B·拉德洛夫和至1951年止C·E·马洛夫所从事的刊布、翻译、词典编纂、语法注解等工作，对于长诗研究来说，是最重大的事件。A·A·瓦里托娃的调查则指出，《福乐智慧》是了解中世纪突厥语诸民族历史的源泉。A·A·瓦里托娃在研究古代和中世纪历史时，指出了某些历史学家所犯的错误和《福乐智慧》对于弄清某些未知的情况所具有的特别意义。

苏联乌兹别克学者C·穆塔里波夫的《十一世纪书面文献中的动词种类》（塔什干，科学出版社，1955年）这部著作，是在《福乐智慧》和《突厥语大词典》的基础上研究古突厥语的动词形态的。这位学者在针对古代突厥语的特征提出了许多具有学术价值的意见的同时，却在古代和现代维吾尔语问题上犯有某些错误。他为马赫穆德·喀什噶里的《突厥语大词典》所写的序言有关优素甫·哈斯·哈吉甫及其劝诫作品《福乐智慧》的部分（《词典》，第一卷，乌兹别克斯坦科学出版社，塔什干，7、9、11、13页）中，提出了极其错误的意见。例如，对这部长诗做出“是在巴拉萨衮城用炽俟语写成”的毫无根据的论断。C·

穆塔里波夫对"福乐"一词做了不正确的解释，即把"Kutadghu"一词中的后缀"—adghu"说成是"—atghu"——"给予的"。这就表明了作者对此一无所知：即在古代维吾尔语中由名词衍化为动词时的后缀"ad"，在现代维语中已变为"—ay"。古代维吾尔语中的Kutad，在现代语言中已变为Kutay，即Kut表示 bəhit，Kutaymak表示 bəhitlik bolmak。这种变化保存在诸如dohaymak，Sakaymak等词汇中。

1971年，《福乐智慧》长诗以新的标音转写并附以现代乌兹别克语译文完整地出版了。乌兹别克学者克尤姆·凯里莫夫为这一版本撰写了序言。如果不苛求在长诗转写中的个别不足，应当说K·凯里莫夫相当出色地完成了浩繁工程，对长诗研究进入了一个阶段。如果说至此为止，学者们只是忙于出版长诗的部分章节，为转写而对必要的原则争论不休，研究它的个别的语言特征和对长诗内容做总的评价的话，那么K·凯里莫夫则研究了它的三个抄本，以纳曼干抄本为主，以同现代乌兹别克语相近的标音进行了转写，出版了完整的正文和译文。这一成果为各领域的学者们对长诗的艺术性、道德和哲学、语法和词汇等多方面进行研究，开辟了更为广阔的途径。

长诗以散文体序和其后用马斯纳维体写成的诗体序言为开端。散文体序的内容在诗体序言中得到了发挥。长诗共有七十三章①，在所有的手抄本中，在散文体序之后均以对真主、圣人和他的四伙伴的赞颂之词为开端。作品的整个结构，表明是建立在穆斯林东方文学的传统基础上的。然而应当指出，在维也纳和开罗两个抄本的开端部分，某些具有修辞意义和使正文内容完整的词汇缺漏了。而纳曼干抄本则没有遇到这种残缺情况。纳曼干抄本的最后有缺页，但这一缺憾由开罗抄本的后几页加以弥补了。如果不看三个抄本的散文体序中个别的微小区别，可以说它们的内容都是完全一致的。在作品的序言中，对作者和作品做了如下的交代：

此书极为尊贵，它以秦地哲士的箴言和马秦学者的诗篇装饰而成。读了此书的人，转述这些诗篇的人，将比此书更为尊贵。马秦的哲士、学者一致认为，在东方各地，在突厥斯坦各族中，从未有人用布格拉汗的语言编撰过比它更好的书。这部书无论传到那位帝王手里，无论传到那个国家，都受到人们赏识，并为它取了不同的名字和称号。秦人称之为《帝王礼法》，马秦人称之为《治国南针》，东方人称之为《君王美饰》，伊朗人称之为《突厥王书》，还有人称之为《喻帝箴言》，土兰人则称之为《福乐智慧》。这部书在巴拉萨衮命笔，成书于喀什噶尔，并奉献给东方的君主桃花石·布格拉汗，遂被授予"御前侍臣"的官职，称为优素甫·哈斯·哈吉甫。这部书以四种事物为基础构成：一为"正义"，二为"幸运"，三为"智慧"，四为"知足"；作者为它们各取了一个突厥语名字。"正义"取名为"日出"，身居帝王之位；"幸运"取名为"月圆"，当了大臣；"智慧"，取名为"贤明"，为大臣之子；"知足"取名为"觉醒"，是前者的兄弟。他们以问答方式论辩。愿读过它的人心怀欢畅，为作者祝福，祈愿上苍。②

上述相似的意思在诗体序言中也重复提到。

除序言部分外，在书中其他处，我们也获知了如下内容：

这部长诗在当时极其著名，各地的学者们赋予它各种名称，赞颂它。长诗作者是生于巴拉萨衮的一位十分知足的人——优素甫。长诗在喀什噶尔写成后，奉献给桃花石·卡拉·布格拉汗。喀喇汗朝的君主桃花石·卡拉·布格拉汗做为对"知识的酬礼、智慧的崇敬"，授予他"哈斯·哈吉甫"的官职，令其做自己的辅弼，尊称为"优素甫大御前近侍"(YüsüP Ulugh has hajiP)。诗人便由此而为百姓所知。B·B·巴尔托里德，C·E·马洛夫和其它一些学者们指出，"桃花石·卡拉·布格拉"是喀喇汗朝、特别是东突厥斯坦各地的官员们自诩称雄的称号，统治者的本名通常加在该称号之后。这就意味着，有必要考证给优素甫授予"大哈

斯·哈吉甫”称号的喀喇汗朝君主的本名。在长诗中提到《至尊的、所向无敌的庇护者、真一和信仰的支柱桃花石·大布格拉·喀喇汗艾巴·艾力·哈桑·阿尔斯兰汗，愿他获安拉庇佑，给他荣光》的一章中，完整地提到了喀喇汗朝君主的姓名。这就说明，长诗是献给喀喇汗朝阿尔斯兰汗之子艾巴·艾力·哈桑的。以新的标音转写出版了长诗全部正文的乌兹别克学者K.凯里莫夫提出了在喀喇汗朝系谱上没有桃花石·大布格拉·喀喇汗·艾巴·艾力·哈桑·宾尼·阿尔斯兰汗这一名字的观点。但是，B·B·巴尔托里德在《七河史》一书中却认为，《福乐智慧》是布格拉汗·哈伦同其兄在喀什噶尔执政期间，即回历467—496(公历1074/75—1102/03年）左右写成的。该书第三十三章中还提到回历522年，即公历1128年，阿尔斯兰·艾合买德·喀什噶里粉碎了侵犯东突厥斯坦的契丹士兵。B·B·巴尔托里德写道，阿尔斯兰汗·艾合买德是桃花石·哈桑的儿子、阿尔斯兰·苏来曼的孙子。这就说明，在《福乐智慧》写作的时代，同自己的弟弟桃花石·哈伦共同执政的桃花石·哈桑，是阿尔斯兰·苏来曼之子。倘若我们采用当时的称号去称呼，就会得出“桃花石·大布格拉·喀喇汗·艾巴·哈桑·宾尼·阿尔斯兰汗”的名号。于是，便可得知做为喀喇汗朝的喀什噶尔执政者之一的阿尔斯兰汗的两个儿子，即哈桑和哈伦在其父之后，曾在一个王位上同时执政，而这部长诗是敬献给其中长兄哈桑的。在阿拉伯语中，本（bin)、伊本（ibn）宾尼（binni），都表示“……之子”的意思。宾尼·阿尔斯兰汗毫无疑问意为“阿尔斯兰汗之子”。

在长诗最后的第七十三章中③，有如下的诗句：

当此回历四百六十二年，
我竭尽全力完成了诗章。
写作此书花费了一十八月，

收集了词语，选择精当。

这一小节诗取自纳曼干抄本。在B·B·拉德洛夫刊布的维也纳抄本中写作"《福》书于回历843年穆哈莱姆月四日在阿茹完成"。④

这就是说，优素甫·哈斯·哈吉甫在回历462年（公历1069—1070年间）写完了这部长诗，用了一年半时间。它的回鹘文抄本，依我们的看法，于公历1440年6月4日星期日据阿拉伯文本抄成。优素甫·哈斯·哈吉甫在长诗中写道：

五十岁已触摸我的身躯，
六十岁正在召唤我前往。⑤

这节诗有助于我们判断诗人的生年。从诗人完成长诗时已满五十岁，正在步向六十岁这点来看，他当诞生于1019—1020年左右。

由此我们便弄清了优素甫·哈斯·哈吉甫何年诞生于何地、他的长诗在喀什噶尔敬献给喀喇汗朝的何位君主。长诗诗体序言的第334个双行说：

我把书名称为《福乐智慧》，
愿读者手不释卷，获取幸福。⑥

长诗的书名便由此而得知。

已为我们所知的是，在喀喇汗朝时，回鹘语在行政治辖和文学创作上都是做为主要语言而被应用的。回鹘语和回鹘文已经成为中亚和中央亚细亚诸民族文化联系的手段。（БСЭ，2—изл，Tom44，CTP58—59）喀喇汗朝的可汗们由于也都来自回鹘人，所以当时回鹘语被称为"王朝语"（哈卡尼亚语）或简称"可汗

语”（Xan Тили）。所以诗人就作品的写作时代和语言写道：

作者使用汗的语言，
撰写此书于布格拉时代。

在长诗中常常可以见到古代回鹘语，特别是喀什噶尔方言、词汇、语音和语法要素。这充分证明了作品确实是用回鹘语写成。

诗人在谈到他所撰写的这部著作的意义时说：

此书的价值十分珍贵，
对于求知者是知识的大海。
此书以知识做为美饰，
读后对真主要知恩感戴。
书中记载着贤哲的佳言，
好似珍珠串儿放射光彩。
东方的帝王——马秦的君主，
睿智博学的世间英才，
都愿将此书据为己有，
收藏于宝库，大加珍爱；
不愿让此书落愚人之手，⑦
将它当国宝传之后代。
此书对于人们有益无害，
众多突厥人不明其意义。

正如上文所说，此书十分珍贵，对于求知者们来说，成为知识的大海。作者在这部著作中荟集了前贤和同时代智者们有关政治、道德、礼仪等等的所有见解。所以秦人和马秦人都一致称道此书，珍视此书。优素甫·哈斯·哈吉甫不仅说自己的著作在秦和马秦之地（东突厥斯坦）是独一无二的，而且还说对于过去是

空前的，对于未来是绝后的。而且，这部著作的珍贵，即知识的珍贵，有知识的人才可领会，所以它不可能奉送给任何人。

如上所说，这部书属于劝诫作品，作品中阐述的目的和思想，表明了作者对封建时代初期下列一些问题的见解：国家制度，开明的公正君王，君主同庶民的关系，国家管理，政治官吏的素质，庶民同官吏的往来，做为智慧本源的知识，知识对于人类、特别是对于君王、官吏和宫廷之士所具有的意义，人的礼教等。在《福乐智慧》产生的时代，在此之前和之后，都曾有过写作这种劝喻的、教诫的有关伦理道德著作的传说。十世纪时的艾布勒·穆艾耶德·拜勒赫依、艾布·艾利·穆罕麦德·伊本·艾合麦德·拜勒赫依、麦苏迪·麦尔外孜、艾本·曼苏尔·黛奇基和其它塔吉克——伊朗诗人们，写出过《王书》等数部作品。其中艾布勒卡斯木·费尔多西（940—1025年）所著《王书》著称于世。这些作品虽然全部都是叙事长诗，但其中已有某些教诫特点引起了人们注意。特别是艾布勒卡斯木·费尔多西的《王书》，集四千五百年间的历史于一书，被看做是巨型的史诗。优素甫·哈斯·哈吉甫在《福乐智慧》中多处力求用费尔多西笔下的扎勒、鲁斯坦姆、斯雅吾西、伊斯潘迪雅尔、法里东等主人公来论证。他写作此书的时候，尼扎木·艾勒·米勒基的散文体作品《政治书》和与此类似的其它作者所写的《渊知书》（Kabusname）等作品均已用波斯——塔吉克语写成。

然而，出于独自的目的而写成的《福乐智慧》，尽管在某些方面同上述作品有相似之处，但形式则是迥然有异的，内容和结构都具有自身的特点。在作品中，作者为表达自己的哲学和道德观点而选择了对话方式。枯燥的对话难免会使读者厌倦，所以在长诗中加入了不甚复杂的情节构思。虽然，该情节是为罗织四个主要人物之间的关系和导致他们之间的对话为目的而设置的。长诗的情节简介如下：

正如《福乐智慧》长诗的序言中所说，“四样珍品构成其基础”。它的七十二章可做如此编排：前十一章是导言部分。在这些章节中，诗人按照传统赞颂真主、先知，祝颂先知之后的四位助手艾布白克尔、吾麦尔、乌斯曼和海答尔（艾利）。然后是赞颂春天之美和布格拉汗，叙述寰宇之上的七星和黄道十二宫。在导言部分最后，是有关语言、礼仪和知识的益处的劝诫话语。长诗的情节从第十二章才正式展开。

日出是位公正的君王，他是为了公正而诞生的。有位叫月圆的智者慕名来到王都，欲侍奉君主，他颠沛流离，克服了重重困难。在流浪生涯中，月圆把来到王都的缘故告诉结识的好友考赛米西（惦念）。考赛米西把月圆介绍给国王的近侍。日出同月圆交谈之后，让他在宫中侍奉。月圆的信用日渐增长，官职越来越高，最后被任命为宰相。年复一年，月圆深得国王欢心。可是，月圆长期未回故里省亲，十分思念。得到国王许可的月圆要把自己的儿子带进宫中。弥留之际，他把自己的儿子贤明介绍并托付给国王，日出教导着贤明，让他在宫中服务。贤明以同父亲一样的廉洁和聪颖参与朝政。他的行止十分中国王的意。在贤明与国王之间，就治国之道、与庶民的关系、伦理道德和知识等问题，有过许多次谈话。深知贤达之士治国极为有益的日出，欲请已遁世的贤者觉醒进宫。但是，离群索居的觉醒未领受这一邀请。从日出那里来了许多人，劝觉醒不要拒绝国王的邀请。贤明也承日出之命来到觉醒处。在贤明和觉醒之间就许多问题发生了内容甚为深刻的对话和争论。这些谈话之后，觉醒愿意接受日出的邀请而入宫。觉醒和日出就治国，与庶民的关系、礼仪和道德、学问之益处，进行了多次谈话和争辩。觉醒向日出提出了许多有益的告诫和良好的建议。

长诗主要部分的情节即如上述。这些情节做为一个简单的框架，显而易见是为表达作者自己哲学和劝喻的观点服务的。

在诗人生活的那个时代，天文学和星占学知识被认为是知识的顶峰。在喀喇汗人的宫廷里，要成为可汗的“哈斯”（即君王最信任之人）和“哈吉甫”（即最接近王宫内廷生活秘密的人），就必需谙知天文学和星占学，了解医学、文学和宗教法理，广知博识。优素甫在自己的长诗中按照上述条件陈述了有关知识，从而证明他自己就是那一时代的杰出学者。诗人以自己深邃的知识指出了宇宙空间的天体是与地面有联系的，它们影响了地上的火、水、气、土的成份发生变化。他谈到了土星、木星、火星、太阳、金星、水星和月亮这些行星，强调指出了月亮相对于地面的位置和太阳处于其它行星运行轨道的中央。诗人本着那一个时代的科学认识，证明了星体组合(黄道十二宫)的相关位置及其给地面气候和季节更替带来的影响。诗人描述了白羊座、金牛座、双子座、巨蟹座、狮子座、处女座、天秤座、天蝎座、人马座在天空中于什么季节处于何位置，以及季节是怎样更替的。这些都表明优素甫·哈斯·哈吉甫的知识在当时具有怎样的深度。诗人作为当时最杰出的知识渊博之士而在喀喇汗朝宫廷中荣膺“御前近侍”的称号，还可从他的哲学、道德、政治和王权等方面的观点中看出。诗人在长诗中阐述了关于在现世里人不会永生，不论寿限多长，总要死去的观点：

青春即逝，生命会熄，
你将离开这如梦的世界。⑧

诗人把人生比喻为过往的商旅，现在不过只是一个驿站，是行旅途中的宿店而已。无数人来到这个世界，死神吞噬他们从不满足。于是又有人诞生，同样再死去。然而，活着的人尽管对生命、对财富不满足，却仍旧愿意活，并有所欲求。诗人说：

你看，现世的财富犹如盐水，
喝了不解渴，甚至不湿舌头。

从而特别揭示出人对尘世的不满足，无论活多久，也都如同没有活过一般。只有善行才能提高人，增加人的价值，使声名永恒持久。在转瞬即逝的尘世中，人的生命是短暂的，只有靠善行才能使声名长驻。诗人指出，应当利用好生命的每一瞬间，特别是青年时代。

宇宙和自然虽然长存，但却要更新。人类和一切生灵是自然的一部分，所以也会更新，会新陈代谢，于是生命才会延续。诗人认为，这生命之流是靠真主的意志来控制的。长诗中多处宣称，人不管做奴隶还是做伯克，在死后都应当留下痕迹，人会因善行或恶行留下声名。诗人为了说明这一点，列举了在他之先一个世纪的波斯—塔吉克文学伟大代表菲尔多西的长诗《王书》中的法里东和祖哈克为例：

或伯克、或奴隶，有善有恶，
他们人虽故去，善迹却长留。
生者终有一死，身入黄土，
人虽已死，却因善声名长久。
法里东因其声名而受赞颂，
祖哈克因其声名却遭责咎。

当然，善的秉性不会凭空产生。善性是在仁善之士中见贤思齐、自我修养和求知的结果。

有智者乃是伟人，
获知者求得伟壮。
智者聪慧，知者能识，

智慧、知识使人如愿以偿。
知识为何意，请听知者之言：
有知之士可免除疾患；
无知者一切都是疾患，
疾患不治，人定丧生故亡。

在这里，诗人把有知识的人比喻为健康的人；把无知识者比喻为疾病缠身的人，同时指出每一个人都应当摆脱这种疾患。没有知识的人就是黑暗中的盲人，只有知识才能启开盲人的眼睛，所以诗人告诫人们要获取知识：

无知不识者肯定是盲者，
暖，盲者，快求取知识！
知识将照亮黑暗，
向人们指示福乐之途。

诗人崇尚知识的性质，如此写道：

智慧宛如火炬照亮黑雾，
知识把光明投向你路途。
智慧引来尊崇，知识送来伟壮，
两者向人把至尊至贵献出。

人的知识可由他的语言而揭示出。但是，优素甫·哈斯·哈吉甫特别强调指出，每一句话都要经过权衡、思考和凭借知识而说出。人若不能通过语言把知识的精粹给别人，那么这种知识对任何人都无益。语言中可能会有错误，但是只要听者明智，错误就可纠正。

语言在人生中意义重大。通过语言，人可以获取福祉、官爵和高位；同时，也可能葬送威望，遭遇灭顶之灾。有知识的人说话字斟句酌；无知识的人词不达意，难中下怀。所以，无知识者一直用强制方法成就他们的事情。诗人写道：

强力有知的伯克方为庶民之首，
无知陋识之士成事皆凭大刀。

优素甫·哈斯·哈吉甫在长诗中多处指出，知识不仅对于人的个人生活，而且对于国家事务、公众生活，都具有重要的社会和政治意义。诗人认为，知识可使帝王贤明公正，其结果是国家昌盛，百姓安居乐业。月圆在弥留之际对其子和日出国王所说的话，留下的信，构成了诗人在长诗中欲表达的观点的基础。诗人在长诗最初和以后的数章中表述的劝诫意见，在这封信中以崭新的形式又一次重申。慎言和会使用语言，是判断每一个人明察、善知和有智的标准。诗人把语言比喻为狮子，把嘴比喻为牢笼。倘若语言这头“狮子”窜出牢笼，就会吃人。不过，诗人也说语言会把人们导向光明。在长诗中，诗人还提出了说谎者是何等阴险恶毒。

在《福乐智慧》长诗中，诗人还就家庭和个人生活，秉性、礼节、帝王如何治国，不义不公，官吏受贿，欺压百姓等发表了看法。诗人说，只有善知和智慧才能把执政者引上公正之途径；只有具备知识的伯克，才能正确治理国家。为此，在伯克们周围就要聚集贤达之士，使他们的议谏得以畅行，通过征谏参议来办事。然而诗人又说，云集于宫中的并非都是好的。他向国王呼吁：

暖，国王，慎处而自珍，
伯克善其身，庶民自善。

宫中云集着群群饿狼，
哎，国王，守好你的殿堂。

这就是说，诗人认为，皇宫里的官吏不全都是好的，他们犹如饥饿的狼群，伺机抢夺百姓。牧羊人如何使自己的羊群提防狼群，国王也就应当如是提防官吏欺压百姓。优素甫·哈斯·哈吉甫借月圆、他的儿子贤明和智者觉醒之口，向日出解释了对百姓怀恻隐之心的公正国君应当是怎样的。诗人在长诗中描绘了完美无缺的最佳国君的形象，塑造了真一、仁善追随者国王的面貌，从而呼吁同时代的统治者们要讲天良、对百姓心怀恻隐，为在国内发展学术和文化开辟途径。礼仪道德也是人类文化的基本部分。深知此义的诗人，把自己构思的具有最佳秉赋的四个形象，置于同时代的社会与道德弊病相对立的位置上。在诗人的哲学、道德观点中，善与恶，学术、知识与愚昧，正义与不义，平等与不平等，仁慈与暴虐之间的斗争处于中心地位。在长诗中指出生命中的每一件事、行为和现象，都具备自身独有的对立面。这种对立在各自依附的背景上清楚地表现出来。例如，没有疾患，人们便不会珍视健康；因为有了死，才珍惜生；因有衰老，才重青春；有冷才喜热；因为有贫困，才求富有；有夜才有昼；有忧才喜乐。人生中的如许事物，造就了人们的生活条件，并使它们互为关联，规定了他们的道德规范。诗人的这些观点，是先前的和同时代的学者、思想家哲学、道德学说的继续。这在国君和宫廷官吏们的暴政登峰造极，愚昧无知的伯克们对心存天良为百姓谋利的学者们竭尽诋毁的时代，具有极为重要的意义。

在长诗中，对人的道德应有的每一细节都进行了相应的阐述。诗人特别指出那些人所常有的坏秉性，强调它们给人的命运造成消极影响。饮酒说谎、粗暴、愚蠢、贪婪、吝啬、冷漠（对他人的善行不闻不见）、无智缺谋等等，都属于这一类消极秉性。诗

人呼吁人们避开这些秉性，而应相反代之以廉洁、勤奋、慷慨、开朗、有学识和看重善行义举。在长诗中阐述的道德问题是如此之多，很难在此逐一提到。尽管如此，我们仍旧力图尽可能地揭示出诗人在长诗中表述的那些哲学观点和道德教诫意见。诗人用艺术形式和在当时通俗易懂的语言，写下了在所处时代广为流行，并被视为道德规范的意见。倘若抛开长诗中部分宗教说教不谈，即可看出诗人是欲通过日出这一形象，向布格拉·喀喇汗·艾巴·艾力·哈桑·宾尼·阿尔斯兰汗进谏治国之道。一般来说，古代诗人和作家不能对当时统治者的暴虐和不义直陈己见，而只能试图通过浪漫的形象，通过劝喻使他们步入正道。正是在这一点上，劝诫作品具有极高的社会意义。从这一观点出发，长诗《福乐智慧》毫无疑问对那一时代来说是部重要著作。作品中的人道理想，对于后人的道德教育产生了极大的影响。

诗人在长诗中是以极高的技巧通过艺术形式表达自己的意见的。例如，在说到冬天离去、春天来临时，诗人描述道：

荒漠上扯起了绿纱，
犹如桃花石王引来契丹商队。

在这一诗句中，荒漠大地铺上新绿，大自然换新颜，被用作比喻喀喇汗朝君王粉碎了契丹商队（原文如此——译注）。诗人在献给布格拉·喀喇汗·艾巴·艾力·哈桑·宾尼·阿尔斯兰汗的一章中，用喀什噶尔统治者登上王位来暗喻阴霾将散去，太阳将照临，冬天将离去，春天将来临。诗人对春天的描绘和暗喻手法的应用，表明了他的文学技巧。另如：

人非可贵，人性才可贵；
人非罕见，正直才罕见。

正直即为人性。

诸如此类的例子都具有警句箴言的价值，表明了作者思想的深刻和他的人道观点。在长诗中，具有格言性质的双行诗很多。

诗人写作长诗时，采用了同突厥语族人民的诗法很接近的阿鲁孜格律木塔卡里卜格式（简缩的八音素木塔卡里卜）。

按照E·Э·别尔若里斯的意见，在封建时代早期写成的长诗，大都采用阿鲁孜的这种格式。因为它与民间创作中创造出来的十一音节的巴尔玛克韵律十分接近。

以上我们谈了这部长诗体现了那一时代的哲学的、社会的道德的观念，同时在艺术上也具有多方面的借鉴作用。这部作品对于了解和研究古代突厥语，特别是维吾尔语的古代词汇、语法形式，以便推断现代语言的演变，都是丰富的资料来源。

《福乐智慧》被认为是古代维吾尔文学的重要遗产之一。

---

①苏联乌兹别克学者 K·凯里莫夫以纳曼干抄本为主要参照整理的标音转写和现代乌兹别克语译本，正文有七十三章，结构与我国出版的维吾尔古语今译本有所不同。我国的版本除诗本和散文体两篇序言外，正文为八十五章，最后另有《附篇》三章。

②原作者未原文照引。

③见注①

④穆哈莱姆月即回历一月。在土耳其学者阿拉特的刊印本中“阿茹”一词写做“Herü”，有学者认为此系赫拉特城的古称。

⑤引文同我国版本有所不同。

⑥这两句诗见我国版本正文第十一章第350双行。译文做“我把书名叫做《福乐智慧》，愿它为读者引路，导向幸福。”

⑦这一句在我国版本中做“不愿让此书落他人之手”。

⑧本文作者的引诗依据乌兹别克文版，且不注诗行序号，故无法同我国版本逐句对照。以下估且照译，译文仅供参考。对过于冗长的引诗，译者做了删节。

（译自《维吾尔文学简史》，苏联哈萨克斯坦科学出版社，阿拉木图，1983年出版，P22—41）

# 维也纳帝国皇家图书馆《福乐智慧》回鹘文手写本复制件的导言

〔苏〕B·B·拉德洛夫
李　琪　译
陈继周　校

1870年万贝里以《回鹘语文献与福乐智慧》为题刊布了一批用回鹘文书写的古代突厥文献。由于这部文集仅取自古代突厥语文献，且有缺漏，所以这一版本带有相当的片面性。于是帝国圣彼得堡科学院建议我整理一部《福乐智慧》的新版本。《福乐智慧》是一部仅存的用早已消失的古突厥方言写成的内容丰富的文献，对这部著作进行研究将为了解突厥诸方言的发展史提供重要的线索。总之，历史——语文学部认为出版这部文献务必努力做到尽可能地准确。所以，1884年我被派往维也纳，目的是在那里定购《福乐智慧》全文的摄影复制件。帝国皇家图书馆的管理机关表示愿意满足科学院的要求，委托著名的安格尔和格什尔公司按照我的要求进行复制。

我所刊布的《福乐智慧》文本业已证明，复制工作是很成功的。复制本的大小与原本相等，字迹极其清晰。这项任务完成得十分圆满。除此而外，原本纸张上的墨点在复制的照片上也已完全消除，而原文本身却原封未动。正文的前几页就已表明文字复制的十分准确（如第2页和第3页）。细心的读者可以发现，从第五行起抄写者使用的笔墨又浓又黑，从前一行第五个字之后的asa-

vaqal 这个词开始，也就是说，写完了第四行以后，他是用颜色较暗的墨汁抄写的。墨汁少时，（比如第一行最后一个字uluq处中的 t，以及第四行第五个字的末尾处等）则字迹清晰，而当墨汁过多时（如，在第五行的开头处，第六行的第二个字和以后的字，第九行中的阿拉伯字之后等几处）情况则恰恰相反。当笔尖柔软时（如第一页的后半页），或者抄写者重换削尖笔尖之后（如第三页第四行以后等处）字迹都能看清楚。

说实在的，有这样一部精确的复制本，我无须再对手写本加以介绍。但是为了使读者注意手写本产生的一些重要的历史背景，我还是要涉及一下这个问题。手写本于回历 843 年，即羊年，伊斯兰历的 1 月 4 日（即 1439 年 6 月 18 日）在赫拉特城完成。185 页的附记可以证明这一点。我们在正文后的喀西达诗的末尾也可以找到这个日期。显然，抄写者在作品结束之后又抄录了喀西达诗（189 页，第 9 行）。在这个日期的旁边添有四行波斯诗文，显然，与第一页上所添写的阿拉伯文，均出自同一手笔。手写本中有以下的诗句说明此书完成的年代，183页第 18 行写有：

回历四六二年，
我完成了诗章。

185页第 3 行写有：

当此回历四六二年，
我写出了我的心声。

因此，《福乐智慧》成书于回历 462 年，即公历1069—1070年。第 3 页（第11行）的序言中所说的也是这个日期。

此书系一位出生于巴拉萨衮的统治者所著。作者在喀什噶尔完成了此书，并把他献给了东方著名的可汗。正是这位布格拉汗对作者十分器重，赐封他为侍卫官。由此“侍卫官优素甫”的大名始传遍天下。

正如韵文体序言所述（第7页，第4—13行）：

你看，本书的作者！
他卓有才华，是人间英士。
他完美崇高，见多识广，
他博得信任，倍受尊敬，
他虔诚而博学，纯净如玉。
他出身名门世家，语言可做凭据。
为了完成此书，他曾离乡背井。
写好了初稿，拟定了顺序，
终于在喀什噶尔编撰完毕。
他在国君面前诵读了自已的诗作，
得到哈拉·布格拉汗的赏识。
大汗尊崇他，赐予他锦袍，
作为对他智慧的酬劳。
又赐予他“哈斯·哈吉甫”的称号，
封他为自己的辅弼。
他因自己的诗作受到尊敬，
人们称他为优素甫·哈斯·哈吉甫。

书中不止一次地提到布格拉汗，如第13页第16行，第14页第22行。这一切都说明成书年代为462年，因为在这一时期确实是哈拉·布格拉汗统治着喀什噶尔。所以我们的手写本是330年以来抄写于赫拉特城的相当晚的一个抄本。

我们掌握的这一抄本是用厚蜡纸抄写的，共计十一本，每本10页，前四本没有编号，从第五本开始每本在第一页上都标有数码bix（79 页）（99 页以后有缺漏），第六册已经遗失（原始写本的99—118 页）yətə（99 页）səkiz（119 页）；第九册没有数码编号；（159页）ononbir（179页）。

可以确认这一手写本是同一位抄写者在不同时期抄写的。第一页前四行的笔迹流畅有力，而且整个第一页的行距均匀。抄写者在抄写第二页时行距不匀，同纸边的距离也不匀称。

整个序言到(第四页)尽管字体不美，但抄写得却十分清楚，韵文体序言是匆忙抄就的，尤其是第四页的开头。8 —11页上的"费赫里斯特（орихристь）尚可辨认，但字迹潦草。""比斯米拉（бисмила）"的写法表现了抄写者刚劲流畅的笔势。同样，第一章的开头（第10页）也是用清晰均匀的笔迹抄写的。第十一页抄写的 非 常 糟 糕。这是整个抄写本中唯一无法辨认字体的一页。我不明白，万贝里为什么要复制这样的一页附在自己出版的《福乐智慧》中，在这个手写本中这一页是最为逊色的。显然，他这样做不是为了要表示自己选择手写本的眼力，因为他漏掉了这一页内的四行，转写时也未注明这种缺漏。第十二页抄的也很糟糕。比第十三页则要好一些。上述每页都有近20行。从14页起行距变密，大部分页数平均有30—35行。从93页起行距更密，每页有 35—40 行。手写本的这一部分大都 容易看 清，除了个别几页，如 111 页，这一页的前半页写得非常 潦 草。我认为，131—134 页抄得最好最均匀，尽管写得很密。178—182 页同上。此书的结束部分笔迹越来越潦草粗心。185—189页的喀西达诗抄得很认真，尤其是最后两页。AMIN 之前的三行说明抄写者能写出很匀称漂亮的回鹘文字。

应该指出，正文的许多地方都修改过。屡屡出现整行被删改之处，还有添写的整行和半行。我无法理解，为什么万贝里认为

这个手写本不外乎是“根据某一位显要的突厥人的要求抄录的副本，这位突厥人可能就是王公本人。”对于《巴赫提亚尔回忆录》、《米拉吉回忆录》或《特兹克烈·埃夫里亚》他可以这样说，而对于这本手抄本他绝不能作如此断言。任何一位为了挣得报酬而从事抄写的人都不会写得如此糟糕和笔墨不均。手写本的结尾部分证明，抄写者能够抄写得很漂亮。

我的同事K·托列曼在第一次看过我们的复制品之后，就提出，这一手写本是不是作者本人的手稿呢？这就促使我和托列曼必须对此加以说明。在这部手写本中还出现了新的语言形式，我曾认为，这些形式都是抄写者造成的错误。不过我现在推翻了这种看法，因为全书的语言形式是统一的，任何人也不可能撰写出这样一种文章，同时我认为我有责任搜集所有的资料对上述的意见予以辩驳。

现将我的分析结果归纳为以下几点：

1）只要留心观察修改之处就能清楚地看到任何地方都没有发现能够说明内容作过修改的迹象。在审阅时所有笔误和缺漏都得到了修订。比如把第4页第16行的tin-liq改成tin-liqiq，第10页第2行写成at-tin，因为第三个m连起来了，第26行的笔误ad-in-qa senig 改为sening-tin adin，第11页第6行的笔误 axu 改为oz-ü，在正本中大概是osu；正本中第8行的“o”写得不清楚，与上连在了一起；因此抄写者起初写成a din但是由于这个词在此处没有意义，所以经过认真地校对，它的正确写法是arun；第9行也是如此，错写成nəgüg，这个词毫无意义，改成正确的写法是yarut-ting。12行的kok两次都写错了，所以最后一次删掉了。15行的开头不应是a而是b，后来把14行的b勾掉填在15行的开头处。18行的buu写得不清楚又描了一次。这一页末尾的笔误yasuк-in改为kamuk。21行的笔误əs-ingə改为əs-i-kə。22页连写的taqi也得到了纠正。第12页第一行的笔误tokiing改为tüküng。

第6行a和第10行b连写的两个词也得到纠正。第11行的后半行开始标为1，后来又把1标在前半行。第13页第5行的笔误sinqi改为sebinqi。第14页19行的前半行抄写了两次；后来又将重复抄写的删去，写的不是19b行，而是错写成20a行，但当抄写者写完了这半行时，他发现写错了，又划去这行，正确地改为19b行；为了填补前面的间隔，他把前五个半行写的间隔很宽，而把后五个半行间隔写的很密。

分析研究了所有的修改之处以后，我认为上面所引述的事实完全证实，我们的这本手抄本是某一正本的副本，抄写者未能一下子就准确无误地看清正文。在整个手抄本中我们只发现有这一类的修改之处。譬如，111页第13行把写错的tut-turz-a改成tut-tumərz-ə。第15行的修订是因为先把这一行写成了16a行，后来又勾掉，在这一行上面标为15a行，112页出现了两个33a；后来把第二个改为34a行。

2）由于抄写者没有看准而造成了许多错误，这说明抄写者有正本为依据。譬如，第5页的第8行b意思是，“读过和抄过它的人，却未阅读它”，这完全不可理解。也许倒数第二个词中间连起来了，所以不能读做qu，如果我们把这些字母改为nut，也就是假如写成unutmaz代替oqumaz，这样一来，句子的意思就成了“读过和抄过它的人永记不忘。”第6页第2行kökirmix——无知者这个词。应该是kigürmix。抄写者仅仅是把第10页第29行的süqü（末日）抄写成uqu（伪善者）；这句诗的意思显然是：“智慧不包括‘真主’的始终。”第12页16行的səntin被错看成qantan，因为诗的意思是：“他献出了身心只求你的欢心。”抄错的诗句则为“让他更喜欢你，甚于你喜欢他”。

3）我们可以从许多处得出结论，抄写者面前摆有原本，而他对原文却不理解。譬如，第16页的第9行和第10行在我们的手抄本中是这样写的：

əkin tüz oquq birlə sav-qi yürir

buz-a yilgü bolti qidin-i ixi

这里第 9 行的oquq应该改为ququq

“巨蟹星座”，toqtibaxi改成buqday. baxi

“室女星座”（麦穗）和qidn应该为qadan

“天蟹座”。

抄写者不认识这三个词；这两行诗的译文显然是这样的：

9）白羊座——为春季之星，其次是金牛座，双子座和巨蟹座结伴而生。

10）天狮座和室女座二者是近邻。

天秤座、天蝎座和人马座是友人。

第94页14行：

suruq suvma barz-a usda

barin

在这里应该把tudurz-a改为 budurz-a。而另一个qar-nin应改为qir-yin，同样sur-maz-a应改为sür-məz-ə，末尾的usda 应改为usdin，这样一来，诗文显然是：

愿他供他们吃穿，

还要保证他们吃饱。

愿他不要多言，

但一切出于自愿。

由于抄写者对整个诗文不理解，所以对正本中潦草之处只能照猫画虎地抄录了事。

4）抄写者掌握的正本含有大量的注释，他全部抄录下来了。抄写本中许多增补的注释就足以说明这一点，抄写者把上下紧挨着的诗行中所注释的词搞混了。我们可以举出很多例子：34

页的第24b行；37页的第14b行；42页的13b行；51 页的 18a 行和19a行；59页的第23b行；64页的32a行；76页的11a行；81页的9b行；101页的13a行；122页4a 行；11a行；12a行；20b 行；123页15b行；29a行；126页的35a行；128 页的8a 行及其它许多处。这一点是无可辩驳的，第134页也是如此。原文中这一页第 6b 行的注释抄在了第7b行上，所以这个注释成了对im……kəz 这个词的注解。

5）正文中许多回鹘文的注释都是抄写者 重 新 添 写的，所以可以断定这些注释 是 他 照 原文抄录下来的。如第 4 页第 9 行barqa下面的kamung，第5页第3 行bilig-lig-lər下面的bogiilər，第 7 页第 3 行koydum下面的kodun-tum，第33页17行 nəgliigəkr-kənim下面的nədəg ərdiiküm，第37页14行lamuol下面的 tamu，第40页21行yiP(a)rni下面的idagin，76页11行yaman 下面的 aroןu ki以及其它许多处。在正本中同 样 也 有 许多用阿拉伯文写的注释。因为无论是写法还是笔墨都证明，这些阿拉伯文注释与正文是同时写成的。如第 9 页第 26 行 odaqi下面的"美好的"，第11页第10行at下面的huflat，第 5 页第11行sor下面的dekel，第13行aclin，下面的aked，第19行abang下面的bogil-si。

综上所述，可以证明，正如我所认为的那样，我们采用的是比较原始的而后来又加了注释的抄本。这个手抄本是抄写者为了以后在闲暇之时供别人重新抄写，而仓猝为自己预备的。因为正本是用纯正的回鹘方言写成的，而抄写者是一个生于赫拉特的突厥人，他不懂回鹘语，对于许多不认识的回鹘文字只能照猫画虎，致使手抄本出现了很多错误。这些错讹之处为我们研究这部著作造成了很大的困难， 往往妨碍人们对整段整段的诗甚至许 多 诗段的理解。其实从纯词汇方面来讲，我们只是对个别词理解困难。至于回鹘文字，只要稍加练习就很容易认得，甚至可以读懂用阿拉伯字母拼写的突厥文句，因为回鹘文是按照突厥语发音的规律发

展的。在我们的这个手写本中只要是抄写者对正本理解正确的地方，即便字体写得很草也还可以辨认。只是字体相近之处简直令人无法辨认，这是因为抄写者自己也不知道应该抄写哪种文字。用回鹘文转写阿拉伯文和波斯文是很困难的，大概在抄写我们的手写本时它们的发音完全一样，正如现在大部分吉尔吉斯人都能用突厥字母读阿拉伯文一样。

只是到后来当阿拉伯字母得到广泛普及，人们在口语中开始正确运用阿拉伯词汇时，在文章中才开始使用相应的阿拉伯词汇作注释。许多用字母表示的注释大概是我们的抄写者直接从正本上照录下来的，其它的注释则是抄写者和晚期的读者们所加的。再后来读者们在使用此书时又补充了许多完全用阿拉伯字母加写的注释，后添的这些注释与先前抄写者最早抄的注释不同，后来补加的注释笔迹都很轻，而抄写者抄录的注释像全文一样笔墨浓重。

《福乐智慧》的全文除了散文体序言外，都是用押韵的双行诗段写成。每个双行诗段是由11个音节组成的，格律如下：V——|V——|V——|V—。

有时也有一些四行诗，称 bid或xayir，其中第一行、第二行和第四行押韵。这些诗节几乎都是作为引文而引用的，在它们的前面往往有这一类的词句，譬如："请你侧耳倾听他是如何叙说，"或"话说得恰到好处"。这种诗节只有一处(25页23行)，它的前面有了 bid 一词。在手稿的空白边上总是有我不认识的用阿拉伯字母写的字。在大多数页张靠外的边角处时而出现av（29页14行），时而又是 afer（75页14行），时而是 llim（86页32行），时而又是send（109页35行）。其它页的标记有burun和sining。其中第一个字总是在前半句诗的右边，而第二个字总是在后半句诗的左边，用于表示半句诗的顺序排列有误。我们发现在124页10—14行的前面是用阿拉伯数字1—9标示排列有误的诗

节。

我认为，我所记述的有关我们所采用的这一手写本的资料是充分的。我想，不久之后，回鹘文的转写本即可出版，它也许会受到批评。我在为这部著作所写的序言中，曾就回鹘文字的产生以及字母的发音问题阐述了自己的意见。此书的译文分三部分，并附有关于语言和内容的注释。

现在我想讲一下我们这个手抄本中与正文无关的附加的内容以及附加于正文的几个片断。

手抄本的第一页写有关于蜂蜜汤的制作方法，这不是《福乐智慧》抄写者的笔迹。

在189页的喀西达诗之后是四行诗和喀西达诗完成的时间，在喀西达诗的两边有两个波斯文的双行诗段。其次是一个简短的记载：879年冬，哈孜·阿里之子法赫里在康斯坦丁堡的托卡特为诗人阿不都尔·热扎克抄写了这本《福乐智慧》，祝他幸福快乐，万事如意。

190页是用回鹘文字母书写的由五个诗节组成的嘎泽拉诗，接在后面的两首用阿拉伯文书写的诗恰恰说明上面的嘎泽拉诗是阿不都尔·热扎克的作品。最后是这样记载的：我，阿吉·德拉尔住在海尔·艾丁伊斯兰大教堂时从铁匠哈姆扎那里买下了这本书。

为了明确地论证《福乐智慧》的文字同回鹘文其它抄本的关系，我将下列回鹘文写本列于附录之中。

1）查尔斯·舍菲尔（charles Schefer）图书馆存藏的关于奥古斯汗传说的巴黎手写本（第191页—192页）。

2）特兹克烈·伊·埃夫利亚（Тезкерэ-И-Эвлiа），国立图书馆藏手写本（193页—194页）。

3）柏林图书馆藏回鹘文手抄本（195页）。

4）牛津图书馆藏巴赫提亚尔回忆录（бахтiарь наме）(196

页）。

5）维也纳帝国皇家图书馆藏贴木尔·库特鲁格的封诰。（197页）。

6）莫斯科图书馆藏托赫塔梅什的封诰（198—199页）。

7）哈密伯克的使节给中国皇帝的呈文（附汉文译文），彼得堡亚洲博物馆手抄本（200页）。

1890年4月于圣彼得堡

---

*试比较：Pave T ck Coru Teille，米拉吉回忆录，26—29页。

〔译者附言〕原文中的回鹘文词汇均由古丽扎·买买提明同志转写成拉丁字母的拼写形式。谨此致谢。

# 《福乐智慧》俄译本注释

〔苏〕C·H·伊万诺夫
A·H·科诺诺夫
陈继周　译

本书的引言部分——无韵序文（《奉至仁至慈的真主之名》）诗体序文和目录——的注释排印方式如下：

无韵序文内需加诠释之字词和词组旁附以数码，即为注释之序号。

诗体序文注释前之数码乃系有关双行诗段的总序码，需加诠释的双行诗段之后则加一星符（*）。目录说明未加任何注释符号。

《福乐智慧》的全部正文皆为双行诗段。本版本每五个双行诗段标一总序码。正文诠释前的数码即为需要诠释的诗段的总序码，该诗段尾部附一星符（*）。

## 奉至仁至慈的真主之名

1.一切敬礼、祝福归于人类的精华、先知中的先知、真主的伟大使者穆罕默德·穆斯塔法……——穆罕默德（欧洲人旧称为玛罕美特（生年约为570年、卒年632年），布道者，被视为伊斯兰教创始人，并被穆斯林们尊为“真主的使者”，真主启示的“预言者”，“最伟大、最后的先知”。

2.愿真主赐福于他的四位同伴——系指四个所谓“正统哈里发”，亦即穆罕默德之后，先后掌权的四个继承人：阿布·伯克尔（632—634）、欧麦尔（634—644）、奥斯曼（644—656）、阿里（656—661）。

3.它以秦地哲士的箴言和马秦学者的诗篇装饰而成——秦和马秦，系北中国（秦）和南中国（马秦）。马秦亦称桃花石（Табгач或Тавгач），中部之秦称为“契丹”（Хытай），喀什噶里称为下秦。（参阅巴托尔德文集，莫斯科，1968年，第五卷，87页。）

4.……从来没有人用布格拉汗的语言、突厥人的辞令编撰过一部比它更好的书——布格拉汗是喀喇汗突厥王朝诸国王的尊号。该王朝840年—1212年立国，曾领有东、西突厥斯坦之领土。布格拉汗，此处系指喀什噶尔的统治者（死于1102或1103年）。《福乐智慧》的作者将本书呈献给这位君王。（参阅诗体序言60—63诗段）。关于《福乐智慧》的语言可参阅本版本所附A·H·科诺诺夫一文，页505。

5.秦人称它为《帝王礼范》，马秦人称它为《治国南针》，东方人称它为《君王美饰》，伊朗人称它为《突厥语诸王书》，还有人称它为《谕帝箴言》，突朗人则称之为《福乐智慧》——此处所列诸书名称，仅一书为人所知，即费尔多西（约940—1020/1030）的《列王记》（《诸王之书》）。正如A·H·克诺诺夫所正确指出的，这里并非具体罗列这部或那部书的书名，而是泛指类似体裁的作品，（参阅克诺诺夫《略论优素甫·巴拉萨衮及其诗著〈福乐智慧〉》，载《苏联突厥学》、1970、第四期、页7）。突朗，意为“突厥人之地”，为后来的“突厥斯坦”一词的同义词。

6.作者是出生于巴拉萨衮……——巴拉萨衮，又称虎思斡尔朵，是喀喇汗朝西部的政治、经济、文化中心，位于七河

流域楚河河谷。现今吉尔吉斯共和国托克玛克市以西。

7.他在喀什噶尔写成此书……——喀喇汗朝东部的政治、经济、文化中心，即现今中国新疆维吾尔自治区的喀什噶尔。

8.并奉献给东方的君主桃花石·布格拉汗——桃花石（源自地理名称，参阅前注3）是布格拉汗的尊号之一（参阅前注4）。

9.布格拉汗十分敬重他、推崇他，赐予他“哈斯·哈吉甫”御前侍臣的官职。——哈斯·哈吉甫（阿拉伯文ḥāṣṣ—ḥāgib意为“仆人”、“看门人”、“巡哨”），职位较高的御前官吏。

10.一是“知足”——为区别于前三种“本质”，此处将第四种名为“知足”（源自阿拉伯语qanā‘at，意为“简朴”、“不苛求”）。在《福乐智慧》的不同抄本里，用词各有不同。

11.“正义”取名为“日出”，让他当了国王——Кюнтогды字义为“日出”、“一日之始”。Элик意为国君、主宰、执政。

12.“幸运”取名为“月圆”，让他当了大臣——Айтолды字义为“月圆”、“满月”，Везир（阿拉伯文Vazir）意为“首席大臣。”

13.“智慧”取名为“贤明”——Огдюльмиш字义为“受敬重者。”

14.“知足”取名为“觉醒”——Одгурмыш字义为“觉醒者”。

## 诗 体 序 文

7.让我向先知中的先知致敬，再向他的四位同伴祝福——参阅前注1、2。

12.东方的帝王——马秦的君主（俄译文为马秦的伯克〈Бек〉）

——马秦、参阅前注18，（俄文原文如此），前注3；伯克，意为执政、主宰、统治者、主人。

15—16.此书对于人们有益无害，众多突厥人不明其意义。读者和抄写者不甚了了，领悟真谛者深明其价值。——在喀喇汗朝阿拉伯文逐渐被排挤之后，回鹘文字才较为通用。（参阅巴托尔德文集，卷五，页95）。学界所熟知的《福乐智慧》诸抄本有用回鹘文字书写的（维也纳抄本、即赫拉特抄本），有用阿拉伯字母书写的（开罗抄本和纳曼干抄本，后者亦称费尔干纳抄本）；（参阅本版本A·H·克诺诺夫一文，页510、511）。看来《福乐智慧》的作者似乎指的是通晓阿拉伯文字的人不懂回鹘字母，反之，通晓回鹘文字的人不懂阿拉伯字母（原本可能有与现今译本不同的解释），（当然也可能作者在世时已有用两种文字书写的抄本在流传）。作者同时代的和后来的一些依据阿拉伯语文学传统编纂的图书志和传记书志内则未曾提到《福乐智慧》一书及其作者，这一令人不解的现象可能间接地证明了《福乐智慧》是用回鹘字母撰写的，只是后来才出现阿拉伯字母的抄本，（参阅A·H·克诺诺夫《略论优素甫·巴拉萨衮…》，页4）（参阅本版本内A·H·克诺诺夫一文，页511、512）。

18.秦和马秦的学者哲士——参阅前注3。

23.撰写此书于布格拉时代——布格拉汗，参阅前注4。

28—30.秦人称它为《帝王礼范》，马秦人称为《社稷知已》；东方人对它十分推崇，把它称做《君王美饰》；突朗人称它为《福乐智慧》，伊朗人称它为《诸王之书》——秦，参阅前注3。此处列举之书，参阅前注5。

57.他在虎思斡尔朵诞生——虎思斡尔朵，参阅前注6。

60.他在汗王宫廷诵读了此书，得到桃花石·布格拉汗赏识——参阅前注4。

63.自此后人们对他满怀敬意，称他为优素甫·哈斯·哈吉甫——参阅前注9。

68.“正义”取名为“日出国王”，让他高踞于帝王的位置——“日出国王”，参阅前注11。

69.“幸运”被赋予“月圆”之名，让他当大臣，做汗的辅弼——“月圆”、“大臣”，参阅前注12。

70.“智慧”的名字叫做“贤明”，他是大臣的心爱的幼子——“贤明”，参阅前注13。

71.“知足”得了“觉醒”的名号——“觉醒”，参阅前注14。

73.阿拉伯、塔吉克文书籍甚多，用母语写成的仅此一部——参阅本版本内A·H·克诺诺夫一文，页496—498。

## 目　录

《福乐智慧》的三个著名抄本——维也纳抄本（赫拉特抄本）、开罗抄本、纳曼干抄本（费尔干纳抄本）——内作者编排（？）的目录各有不同。本版本的目录基本上采用土耳其学者P·P·阿拉特（拉什特·热合买提·阿拉特《福乐智慧》校勘本、I、伊斯坦布尔、1947年）编排的综合性目录，但未采录阿拉特增补的某些副标题。目录中标示出组成各章和各节的诗段序号。双行诗段的总序号系据P·P·阿拉特之编号。84章（6303诗段之后）和85章（6351、6358、6359各诗段之后）（俄文原文如此，应为6351之后、6358之后，6359之前）脱漏之原本正文P·P·阿拉特的编号均未予反映。本版本则以虚点标示脱漏之文。

## 福　乐　智　慧

10.无疑你是独一的，啊，永恒之主，数字计算不了你的真一——不仅在伊斯兰教的一神教义内，而且在伊斯兰教的祈祷、宗教礼仪等等之中，通过反复诵念来强调一神信仰原

则，可比较注386。

15.你创造的两世，证明你的真一——系指两个世界，“现世的”和“未来的（死后的）”。

30.让他在最后审判日将我援引（俄译文：让我在最后审判日得到先知的庇荫）——先知，参阅前注1。

31.谨向他的四位同伴深深致意——参阅前注1。

34.敬爱的先知——参阅前注1。

45.在后成为众先知的封印——褒加予穆罕默德的众多的美称中，古兰经（XXXⅢ.40）内尚有“诸先知的封印”之称，即“诸先知中最后一人”。参阅注1。

50.二位是岳父，二位是女婿——关于“四位忠诚的朋友”（参阅前注1）同穆罕默德的亲戚关系，现仅确知穆罕默德既是阿布·伯克尔的女婿（他的一个妻子是伯克尔的女儿阿伊莎），又是阿里的岳父（阿里的妻子是穆罕默德的女儿法蒂玛）。参阅巴托尔德文集，莫斯科，1966年，卷六，页99。阿里是穆罕默德的堂弟。参阅上书，页92。

51.诚实的阿提克居于首位——阿提克（Атык）（阿拉伯文‘ātiq，意为“解救者”）是阿布·伯克尔的绰号。

53.其次，法鲁克——法鲁克（阿拉伯文fārūq，意为“能辨（善恶）者”）是欧麦尔的绰号，（参阅前注1）。B.B.巴托尔德认为此绰号同基督耶稣的叙利亚基督教称号“救星”(fārūq)有关，因为将所谓“虔诚的哈里发”时代（参阅前注1），尤其是欧麦尔时期，予以理想化，不仅在伊斯兰教的传说内，而且在基督教的传说内都是甚为突出的。参阅巴托尔德文集，卷六，页221。然而很可能欧麦尔的这一绰号同阿拉伯语fārūq“能辨（善恶）者”的本义有关，后来的文学传说正是据此评价欧麦尔本人和他的行为。试比较，例如在阿里舍尔·纳瓦依的长诗《鸟之语》中描写欧麦

尔能辨真伪、善恶，即已直接指明此点。参阅A·Навойи, Лисонут—тайр.Илмий—танкидий текст.1965，14页（阿拉伯文页码），199双行诗段。亦可参阅俄译本：A·纳瓦依十卷本文集，卷八，《鸟之语》，C·伊万诺夫译，塔什干，1970年，页25。

54.他是先知的助手，正教的基石，是他把教典从迷雾中廓清。——教典（Шариат）（阿拉伯文šari'a，意为"法""法规"）是依据古兰经而制定的伊斯兰教法和日常生活准则的总汇。穆斯林传统认为欧麦尔是伊斯兰教的最为竭诚的捍卫者，例如他将所有不愿皈依伊斯兰教的人赶入阿拉伯半岛，参阅巴托尔德文集，卷六，页105。

57.再次是出类拔萃的男儿阿里——阿里，参阅前注1。

第63双行诗段前之标题，桃花石布格拉喀喇汗——此系布格拉汗的尊号的全称。参阅前注4。这里说桃花石布格拉喀喇汗的先祖是阿里·哈桑和阿尔斯兰汗，尚缺乏任何可信资料。

64.龙脑香消失了，大地铺满了麝香（俄译文：在樟脑之上飘散着麝香的清馨）——突厥语，以及伊朗语的诗篇内传统上将麝香和樟脑作为绿色的生机（青春）和苍白的病态（衰老）的象征而予以对比。有时麝香和樟脑也做为暗夜和晨光的象征而对比，或者一般将二者都用作芬芳的象征。

66.太阳回归，走回原来的位置，从双鱼之尾，走进白羊头顶，——指的是黄道诸星座，白羊座属三月，双鱼座属二月。

68.契丹商队又将桃花石锦缎铺陈。——契丹，参阅注3。

70.大地弥漫着兰麝的芳馨（俄译文：整个世界充满麝香和樟脑的芳香）——参阅注64。

82.你可曾见过可汗的面容——可汗，君主之意，喀喇汗朝国君的尊号之一。

88.如今桃花石·布格拉汗君临天下——布格拉汗，参阅注4。东方的所有统治者都曾称为宇宙的君王、征服者等等。

94.一些是印度的罗阇，一些是凯撒的使臣（俄译文：为东罗马的皇帝和印度的君王所遣）——东罗马指拜占庭，在东方作者们的作品里泛指欧洲，亦即西方。

123.愿他的臣民生活在幸福欢乐之中，愿他长寿千年，活到鲁格曼的年龄——鲁格曼，穆斯林传统中的贤者，善医百病。

124—147.此章所述乃为东方对宇宙构造的传统观点。中世纪穆斯林地区的东方天文学家，亦如其时欧洲的科学界一样，将天分为九重，七重各有相应行星，另二重更在天外。这种宇宙观源自约四至五世纪在世的希腊叙利亚思想家、新柏拉图主义者迪奥尼西·普西多·阿廖帕吉特（Дионисия Псевдо—Ареопагит）的宇宙观。构成七重天的七个行星依次为：距地球最近的“行星”是月球，继而是水星、金星、太阳、火星、木星、土星。本章自远而近依序例举诸星，（131—137诗段）。类似的宇宙构造体系还有人讲过，例如丹特（Данте），其源即出于此。（参阅丹特·阿里节利（Данте Алигери）《神的喜剧》（M·罗津斯基译，И·H·戈列尼谢夫——库图佐夫刊本，莫斯科，科学出版社，1968年，318—322页），可参阅И·H·戈列尼谢夫——库图佐夫在该刊本内的论文《论〈神的喜剧〉》486—487页。）包括优素甫·巴拉萨衮在内的东方作者们在作品内描述宇宙构造则具有“义不容辞”的性质。试比较，例如纳瓦依之阐释宇宙观念。（A·纳瓦依，十卷本文集，卷八《鸟之语》，C·伊万诺夫译，塔什干，1970年，18—19页。）《福乐智慧》描述黄道诸星座时（138—146诗段）将欧洲学术界称之为室女座的星座叫做“穗座”（Колосья）（140诗段）。

241.试问狂悖的查哈克何以受人咒骂，幸福的法里东何以受人赞

普——查哈克，传说中以残暴著称的统治者，包括费尔多西长诗《王书》在内的伊朗史诗传说的主人公。据传说，两条蛇盘踞他的双肩，他用人脑饲喂两条蛇。法里东（阿弗里东），神话中的伊朗统治者加姆什特的后裔，他推翻了查哈克并把他囚禁在山洞中。

262.如果无知者踞于高位，高位无疑会变成平地——此处将两个概念进行对比，即相应的两个突厥语词，tör“直对着门的位置”，“荣誉的位置”，el“同荣誉位置相对的门旁边的位置”。

277.他是幸福的同俄·阿里普·艾尔——阿里普·艾尔·同俄，古代突厥史诗英雄。优素甫·巴拉萨衮和其他作者将他同阿芙拉西亚普视为一人。阿芙拉西亚普是古代伊朗的神话英雄、突朗的君王（参阅注5）。费尔多西《王书》把阿芙拉西亚普写成全突厥的君王。早期的阿拉伯学术史料（如阿特·塔拉比、阿里·比鲁尼）曾将阿芙拉西亚普的身世同圣经中雅菲特的儿子突厥联系在一起。参阅X·克罗格雷《优素甫·巴拉萨衮和其他作者笔下的阿里普·艾尔·同俄和阿芙拉西亚普》，载《苏联突厥学》，1970年第四期，108—115页。

280.塔吉克人称他为阿芙拉西亚普——参阅注277。

282.塔吉克人的书中将他颂扬——参阅注277。

357.赋予他以“来世”的含义（俄译文：这位男子体现着终极）——终极，阿拉伯语āqibat，意为“终极”、“结局”、“完成”。《福乐智慧》无韵序言（本版本第5、6页）指出“知足”体现着“觉醒”（安于俭朴，阿拉伯语qanā-ʻat）有关“觉醒”基本特征定义的前后不一贯性，可参阅本版本521、522页。（《福乐智慧》各抄本互有歧异，甚至同一抄本内也不一致）参阅注10。

386.他以明证装点了我的言语——明证，（突厥语为tanuqluq，

相应的阿拉伯语词为šahādat）意即信仰伊斯兰教、承认并念诵伊斯兰教的真言“除了安拉再没有神，穆罕默德是真主的使者”。参阅巴托尔德文集，卷六，页100。

446.人君啊，要得天下，必须清醒，清醒冷静符合于教典精神——教典，参阅注54。

502.月圆结识的一位知已，行事端正，名叫考赛米施——考赛米施，字义为“所期望的”、“被追求的”。

505.国王有一位御前侍臣，他为人慷慨，是汗的亲信（俄译文：艾里克身旁有一位哈斯·哈吉甫，他无与伦比，名叫艾尔西格）——艾尔西格，字义为“英勇的”、“勇敢的”。哈斯·哈吉甫，参阅注9。艾里克，参阅注11。

730.是一位哲士为我取名，这名字正符合我的脾性，（俄译文：月圆说：“我的名字绝非虚语”，一位哲人说过，我同月亮相似）——此段及后面诸诗段（731—748）是月圆解释源于其名字的他的种种性格。参阅注12。

824.国王说：是一位学者为我命名，他把我的秉性比做红日——此段及后面诸段（825—835）是“日出”叙述与他的名字有关的他的各种品质。参阅注11。

844.臣仆会办事，将获得高位，不会办事，将贬降于门根——参阅注262。

1036.赐予他大臣头衔，还有黄金印绶，赐予他旗纛（俄译文为权杖）、铠甲、还有令鼓——此处系列举大臣品级的标志和外部特征。权杖系顶端装一球，或为尖端，并饰有一束马鬃的杆杖。

1052.团圆的明月走向亏缺——参阅注12。

1053.和谐的四要素发生内讧——古代东方医学认为人体内有四种不同颜色的液体要素，是人体的基本物质：红色要素是血液，黄色的是胆汁，黑色的是脓液，白色的是痰、粘液。古

代医典断言上述各要素间的平衡状态遭到破坏，则是肉体和精神疾病的起因。这种学说同希波克拉特斯的理论相吻合（也许这种学说源于此理论）。希波克拉特斯的理论认为人体有四种“汁液”。四种“汁液”又决定了四种气质类型。血——多血质、粘液——粘液质、黄胆——胆汁质、黑胆——忧郁质。

1071.我本是圆月——参阅注12。

1238.你也只能将两块白布带进坟茔——伊斯兰教的丧葬仪式，须用两块布将亡者尸体裹起来。

1312.收敛你胃口，少食少饮——伊斯兰教教规规定有两个相反的概念：允许的（阿拉伯文ḥalāl）和禁忌的（阿拉伯文haram）。此处系指教规允许的食品。

1351.我名叫月圆，盈虚有数——参阅注12。

1390.今生是一站，坟墓是一站——穆斯林的信仰认为，人生在世和死后进入坟墓一直到审判之日，这是人在此世的两个阶段（两站、路途上的两次间歇），此后方进入来世。

1420.两块白布是你的报偿——参阅注1238。

1428.明日你骑木马心烦意恼——指将死者送往墓地的木床。

1433.莫要犯禁忌——参阅注1312。

1473.生命的召唤者终会来临——系指向人们宣告死亡并接受亡者灵魂的死神阿兹拉伊勒。

1535.虚幻的尘世一闪而过（俄译文：他在宇宙仅只做客两天）——参阅注1390。

1594.请听三帐伯克怎样教导，他说话在理，智慧甚高。——三帐（уч—орду）可能这是葛逻禄人的一座城池。与《福乐智慧》的作者同时代的著名语文学者玛合木特·喀什噶尔曾提到过该城，（参阅本版本500页），该城座落于撒马尔罕和安集延之间。（参阅玛合木特·喀什噶尔《突厥语辞典》

卷一，塔什干，1960年，第71页）。

1733.有的人豁上命跳进海中——指潜水采珍珠的人。同珍珠、采珠和危险的潜水有关的形象描写在突厥（以及伊朗）的古典诗篇内甚为流行。

1758.样磨伯克说得真好——样磨，喀喇汗朝内居主要地位的葛逻禄部落的西部一支。

1766.给他赐予了头衔、信仰、骏马、锦衣——此处列举国家高官的外观特征。参阅注1036。

1836."贤明"担任何种官职，文内从未曾指明，可以认为担任的是宰相（Везир）职务（参阅注12），试比较1579诗段。

1890.人若审视自身七官——"七"这个数字在东方诸民族的各种概念里具有重要的意义，如，七星、七个地带、七重天、大熊座的七星等等。关于人体的七种官能，东方作者有不同的解释。有二种说法：①头、胸、腹、双手、双足；②头、手、足、及身体的四面——前、后、两侧。

1962.请听乌德犍伯克之言——乌德犍（突厥语ötükän），系地名。据发现于鄂尔浑河（注入贝加尔湖的色楞格河的一个支流）的八世纪如尼文突厥碑铭所示乌德犍一词系蒙古境内鄂尔浑河近旁的一座山的名称。参阅巴托尔德文集，卷五，页207。汉文史料称乌德犍为都斤山，即蒙古北部现今之杭爱山。参阅C·E·马洛夫《古突厥文文献》，莫斯科——列宁格勒，1950年，第408页。

2528.双行诗段前标题内"宫监"，参阅注9（哈斯·哈吉甫）

2581.国君若狩猎，打马球，出征，或者出外观赏四乡的风景——"马球"系指"巧干"游戏（Чавган或Чаган），马球的一种。骑士分为两队，用一种特别的曲棍追打一球，力争将球击入两柱间的空地。

2634.围棋、象棋的棋艺要精——围棋（Нард），流行于东方的

一种特别的跳棋；象棋（шатранч）则类似国际象棋。

2716.无论是过去，无论是来日，这二者乃是国家的支柱——用文字记录过去，用战斗，即用剑保障未来。“Калям”是芦管笔。

2783.还须把几何学习精通，（俄译文：在此尚需通晓高级运算规则）—“高级运算”，原文为handasa（来自阿拉伯语）意为“土地测量”、“几何”。参阅2784—2787双行诗段。

3286.天空犹如僧祇人的肤色（俄译文：埃塞俄比亚人容光焕发）——系指传说中的名叫比利亚里的一个埃塞俄比亚人，似曾为穆罕默德的仆人（参阅注1）。突厥语诗篇内常用比利亚里或一般黑人的肤色比喻黑暗、晦暗、夜色等。

3491.请听有知识的炽俟人怎么讲述——炽俟人，炽俟氏族的人，是喀喇汗朝处支配地位的葛逻禄部落的东支。（参阅巴托尔德文集，卷五，页71—72）。参阅注1758。

3546—3547.世上的事物共分三类，一类纯洁，一类污秽，一类迷惑难辨。纯净会得好报，污秽招致苦难，对迷惑之事，定要谨慎再三。（俄译文：世上有三种事，实质上它们三位一体：坏事、正当的事和好坏参半的事，对恶行严予惩处，对正当的事应胸中有数，对于疑信参半之事，则应思之再三）——坏事、恶行，指的是伊斯兰教教规禁忌之事，正当的事指教规所允许之事。参阅注1312。

3616.到头来只不过得到两块白布——参阅注1238。

3618.只为了两天的欢乐享受——参阅注1390。

3666.正当的钱财应该享用——正当的，即清白的，教规所允许的。参阅注1312。

3730.让我再向敬爱的先知（俄译文为使者）祝福问好——使者，参阅注1。

3924.好人倘能得到洁净的财富，今生来世的衣食就会充足——

洁净的，参阅注1312。今生来世（俄译文为两个世界），参阅注15。

3948.东罗马姑娘把美容掩藏，宇宙变得像僧衹人的面庞——东罗马，参阅注94，信奉基督教的姑娘在诗篇内是具有迷人美姿的形象。埃塞俄比亚人——参阅注3286。

3982.你想朝觐，须有财钱方成——指到麦加朝觐伊斯兰圣地。（朝觐，阿拉伯文hagg）。

4069.有的是叶护、尤格鲁西，有的是声名显赫的艾尔·乌基——叶护、尤格鲁西、艾尔·乌基（俄译文为艾尔伯克Эльбек）均为喀喇汗朝贵族的封号。叶护是西葛逻禄最高首领的封号；尤格鲁西是大臣的封号（参阅注12），艾尔伯克是王朝内部落首领的封号。

4339.是先知的近亲，看在先知份上，要热爱他们——先知、善者（俄译文中有此词），参阅注1。

4345.他们是真理和信仰的支柱，其知识是正教法典的基础——教典，参阅注54。

4405.这样方能将洁净食物分享——洁净，参阅注1312。

4408.饮食衣着须得洁净无尘。——参阅注1312。

4700.最终所得无非是两块裹尸白布——参阅注1238。

4710.那位索福求乐于今生的人啊，为己构筑的铁堡和宫殿何在——此系指沙达特（Шаддад），民间传说中的英雄，反抗天上暴君的斗士，掌管着众生和灵魂，占领和掌管天国花园（Эрем）的人。当沙达特打算走进天国花园时，死神阿兹拉伊里（参阅注1473）攫走了他的灵魂。

4711.那位骑跨黑鹰之背飞升苍穹，追求今世之乐的狂犬何在——此处讲的是纳姆鲁特（Намруд），神话中的一位国王，爱好狩猎。他曾乘着苍鹰飞上天空，但被群蜂所毁。

4712.那位以真神自居的狂悖之徒，终被真主击沉海底的恶魔何

在——指的是法拉昂（Фараон）或菲拉翁（Фираун），古兰经记载自命为真主的暴君（古兰经28、38），被真主掷入大海（古兰经28、40；40、40）。

4713.那位聚敛了现世的财富，与财富一起被大地吞没的妄人何在——为古兰经所载传说中的富人葛伦（Карун）。

4714.那位从东方到西方征战杀伐，占有千邦万郡的世界之主何在——指伊斯坎德尔，即亚历山大·马其顿(公元前356—323年)。亚历山大·马其顿之名在东方家喻户晓，他也就成为大量传说轶闻中屡屡出现的主人公。

4715.那位抛杖至地变为巨蟒，海水为之分路的伟人何在——指古兰经内的一位人物穆萨（Муса），相当于圣经的摩西。他有一根蛇形神杖（古兰经7，104；26，31）用它可将海水分开（古兰经26，63）。

4716.那位主宰禽兽、人类和万物精灵，伟大而公正的圣贤何在——这里说的是古兰经（2，96）所提到的掌管众生及地上一切生灵的苏来曼（Сулейман）（相当于圣经里的国王所罗门）据传说苏来曼知道刻在真主宝石戒指上的秘而不宣的真主的“至高无上”的名字。

4717.那位身具起死回生之力，而自己却为死亡所掳的圣人何在——指的是古兰经里的一位先知伊萨（Иса）（相当于圣经里的耶稣）。伊斯兰教只是将他奉为无数先知中的一位而崇敬他（古兰经5，79）。他似乎具有能用自己的呼吸使死者复活的本领。

4718.那位堪称人类精英，失去他世界便荒芜缺损的先知何在——参阅注1。

4848.我的青春已去年已老迈，麝香般的乌发被龙脑香取代——参阅注64。

4885.东罗马姑娘垂散了秀美的长发，遮去娇容，大地和发色溶

为一体——参阅注94、3948。

4891.他睁着眼睛，遐想冥思，直至天边流出龙脑香似的晨曦——参阅注64。

4947.请听样磨伯克说得多好——参阅注1758。

4967.冉冉升起的美女粲然微笑，映亮了宇宙间所有的明坡暗角——美女的面容指太阳，参阅注3948、4885。

5329.其一是法官……——卡迪（阿拉伯语qādi）意为“法官”。

5330.其次是哈里发………——哈里发（阿拉伯语halīfat），意为统辖者、执政、主宰者。参阅注1。

5331.再次是大臣（俄译文为宰相）——宰相（Везир）参阅注1。

5347—5350.诸诗段所说“禁忌的”、“允许的”、“正当的”，——参阅注1312。

5368.东罗马锦缎和印度丝绸也难以填满你无底的宝库——东罗马帝国，参阅注94。

5450—5451.诗段内“樟脑”，参阅注64。

5484—5485.用你的将士粉碎异教之敌，纯洁你的心灵，求真主助力。要屯集重兵，发动圣战，圣战中捐躯虽死犹生——所说“圣战”（Газават）（阿拉伯语gazāvāt）一词意为“远征”、“袭击”、“入侵”。指穆斯林反对异教徒、非穆斯林者的“神圣”战争。

5486.废墟上来把清真寺建成（俄译文：建立教区、修筑清真寺）——教区（阿拉伯语samā‘at“联合”、“协会”、“共同体”、“教派”之意）既包括伊斯兰教教徒居住区，也包括伊斯兰教所统治的诸地区（教区）。

5488.要推行教典……——教典，参阅注54。

5552.要遵从法典，对他们俯首贴耳——法典，参阅注54。

5555.再说下去便是教规巡检——教规巡检（Мухтасиб）（阿拉伯语 muḥtasib）意为“监督”、“巡视员”、“监察员”，

督察集市秩序的人员。

5575.一是要在国中保持银子纯度，明君啊，不能让银子成色降低——此双行诗段可能反映了当时所谓的“银子危机”。参阅C·T·克里亚什托内《“福乐智慧”的时代》，载《苏联突厥学》，1970年第四期，页86。

5588.还有教规巡检应有强力，巡游民间（俄译文此处有教区二字），将邪恶剪除——巡检，参阅注5555。教区，参阅注5480。

5644.如今我将回到真主的身旁（俄译文：我来到真主身边，回归之路在此）——系指回归真主。伊斯兰教（尤其苏菲派）认为人死后回归至真主处。

5675.仰视夜空，木星已从东方升起，犹如火焰一团，腾起于地面（俄译文：黑鸟从东方飞起，在高高的天上灿烂如炬）——黑鸟指木星。

5677.晨鸟起床，飞上天空，鸣声婉转，高唱着《诗篇》（俄译文：法赞高高升起，光彩四射，阿兹拉伊勒容光焕发，号角声响彻四方）——看来，法赞（Фазан）这一形象是用来形容五彩缤纷的美丽晨光。阿兹拉伊勒，参阅注1473。

5866.人体由相克的四要素组成——参阅注1053。

6219.木星从东方升了起来，好似敌人燃起的火炬闪耀荧荧（俄译文：黑鸟陡然升起在东方，敌人的火炬闪耀煌煌）——黑鸟参阅注5675。

6222.做过晨礼，诵读了经文——系指反复诵读真主赞词的一种祈祷。

6286.觉醒的门徒胡马鲁出见，施礼过后，泪水潸潸（俄译文：继承人缪里特走出，来到客人面前——缪里特（Мюрид）（阿拉伯语murīd）意为“追随者”、“门徒”、“受业于老师（舍依赫，Шейхе）的学生（见习神职人员）”。

6357.不良的事物随之抛弃，对不须看的东西，双目紧闭——不

良的事物，即被禁忌的事物，参阅注1312。

6547.即使我象凯斯拉和凯撒一样威风，象谢达德和阿代建造了人间仙境（俄译文：让我象科斯洛埃斯、凯撒和沙达特一样，象沙达特那样使天国花园繁荣茂盛）——科斯洛埃斯（Хосров）即科斯洛埃斯二世帕尔维斯，伊朗萨珊王朝的皇帝。凯撒，泛指东罗马帝国的统治者，参阅注94。沙达特，天国花园，参阅注4710。

6548.即使我象斯堪德尔征服了世界，象努哈一样活到千岁高龄。——伊斯堪德尔（Искандер），参阅注4714。努伊（Ной）或努哈（Нух）系古兰经中人物（古兰经71），相当于圣经中的努伊（Ной）。

6549.即使我象海依达尔挥刀如电，象鲁斯台模一样世间传遍威名——海依达尔（Хайдар），字义为“狮子”，阿里的别名。参阅注1。鲁斯塔模（Рустам），伊朗的勇士、壮士，费尔多西的长诗《列王记》的英雄。

6550.即使我象尔撒（俄译文写作伊萨）飞上了天空，象诺希尔旺推行了公正法令——伊萨（Иса），参阅注4717。诺希尔旺（Нуширван）或阿诺希尔旺（Ануширван），科斯洛埃斯一世诺希尔旺（531—579年），伊朗萨珊王朝的皇帝，诗篇内颂为强大勇武的君主。

6551.即使我具有葛伦一样的财富……——葛伦，参阅注4713。

6619.就我所知，我采撷了词语，笔底下发出了阵阵芳香（俄译文：送来麝香的阵阵芳香）——麝香，参阅注64。

6645.愿你把我的祝福带给先知，向他的四友转致我的崇敬——参阅注1。

（译自《福乐智慧》俄文版539—577页，莫斯科，科学出版社，1983年）

〔附　录〕

# 苏联有关《福乐智慧》的研究著述目录

（1874年—1985年）

李　琪　编译

1　巴拉萨衮之谜（“Баласагын Жумбагы”）/希尔罕·穆尔塔扎耶夫//哈萨克文学报（Казак эдебиет）1985.№：26。

2　我们祖先的遗产——《福乐智慧》的新版本（Бувилий-Римйздин Калган мирас-Кутадгу Биликин，йен，и нещириjати）/А·纳林巴耶夫，А·卡斯莫夫//共产主义旗帜报（Коммунизм туги）1985年6月6日，7日。

3　评1983年莫斯科《科学》出版社出版的伊万诺夫的俄译本《福乐智慧》（Юсуф Баласагунскийзл-во “Благодатноезнание” издание подготовил С·Н·Иванзл-во “наука”москва1983/М·С·福姆金//苏联突厥学（совеская тюркология）1984年№：6，С.80—84。

4　论优素甫·巴拉萨衮斯基的《福乐智慧》（优素甫·巴拉萨衮〈福乐智慧〉后记之一）（О“Благодатном знании” Юсуфа Баласагунского кн：Юсуфа Бала̄сагунского “Благодатное знаиие”，москва，1983）/С·Н·伊万诺夫//莫斯科，1983年。

5　优素甫·巴拉萨衮斯基的长诗《福乐智慧》（优素甫·巴拉萨衮〈福乐智慧〉后记之一）（Поэма Юсуфа Бала-

сагунского“Благодатное знание”кн; Юсуф Баласагун ский“Благодатное днание” москва1983/А•Н•科诺诺夫//莫斯科,1983年。
6 《福乐智慧》长诗中的术语和名称(О терминах и названиях в поэме/Кутадгу билиг//О•卡拉耶夫//苏联突厥学 (советская тюркология) 1981№3
7 优素甫•巴拉萨衮《福乐智慧》中借用的阿拉伯—波斯语(Арабко-персидские заимствования в/КУТАДГУ БИЛИГ/Юсуф Баласагун.) /Б•Х•苏尔坦诺夫//苏联突厥学 (советская тюркология) 1981№4
8 十四世纪突厥语的历史比较词典(Историко-сравнительный словарь тюркских языков 14 века) /Э•Н•纳吉普//莫斯科1979年。
9 古突厥文献和中世纪突厥文献的语言功能(Языки древне- и среднетюркских письменных памятников в Функциональном аспекте.) /Э•Р•捷尼舍夫//语言学问题 (ВЯ) 1979 № 2С.83
10 《突厥语词典》和《福乐智慧》的人名 (Антропонимы в/дивану лугат ит-тюрк/ и/кутаку билиг/) /В•У•马赫努罗夫//苏联突厥学 (советская тюркогия) 1979 №4
11 论中世纪突厥诗文的词法研究方法(О методикеизучения морфологии средневековых тюркских поэтических текстов.)/Г•Ф•波拉戈娃//语言学问题(ВЯ), 1977,№3,С90。
12 借用情节的变化(关于近东和中亚诸民族叙事诗的资料)(Трансформация заимствованного сюжета/по материалам эпоса народов Ближного Востока и сре-

днeй Азий) /Х·科罗格雷//莫斯科，1976年。
13 古突厥文学之诗法及其在早期古典语文时期的变化(Поэтика древнетюркской литерāтуры и ее трансформация в раннеклассически период/И·В·斯捷普列娃//莫斯科1976年。
14 维吾尔人民的伟大遗产(великое наследие уйгурского народа。)/А·А·瓦里托娃/远东问题проблемы дального Востока,) 1976,№4。
15 关于古突厥文化的综合研究问题 (К вопросуокомплексном изучении дре внетюркской културы。) /И·В·斯捷普列娃//苏联突厥学(cовветская тюр кология) 1976,№4。С。25—30。
16 马洛夫——古突厥和古维吾尔文献的研究者 (С。Е。Малов-исследователъ древнетюркских и древне уйгурских памятников/苏联突厥学(советская тюр кологйя) 1975 №4 С。69—73。
17 古突厥文字和中亚诸民族的文化——1972年《突厥学论文集》древнетюркская письменностъ и културa народов центральной Азии。—тюркологический сборник 1972Г/Л·Ю·克利亚什托尔内//莫斯科，1975年。
18 马洛夫及其著作 (С。Е。Малов и его труды) /Е·И·乌布利亚托娃//苏联突厥学 (советская тюркология) 1975, №5:С。44—52。
19 哲学百科全书第一卷《逻辑学》 (Энциклопе Дия философских наук。—т。1。наука логики。)/格戈里//莫斯科1975年。
20 《福乐智慧》纳曼干手抄本和开罗手抄本之比较分析 (Срāвнитeлbный анализ текстов наманганского и

каироского списков/кутадгу билиг//Э•Н•纳吉普//苏联突厥学советская тюркология;1974.№6,С.75—85
21 东方诗歌的类型学（突厥语文学相互关系中体裁的发展问题）（Типология восточной поэмы/проблемы развития жанра в процессе взаимосвязей тюркоязычных литератур//А • А•瓦里托娃//苏联突厥学советская, тюркология,1973,№4,С.31—42。
22 拉德洛夫及古回鹘文献的研究（В.В.Радлов и изучение древнеуйгурских памятников)/Д • М • 纳希洛夫//1971年《突厥学论文集》(тюркологические сборники) 1971莫斯科，1972年。
23 优素甫 • 哈斯 • 哈吉甫的《福乐智慧》——关于乌兹别克文的转写和解释（Юсуф хос ходжиб,Кутадгу билиг • Транскрипция ва жозирги узбек тилати тавсиф)/К • 卡里莫夫//塔什干1971年。
24 优素甫 • 哈斯 • 哈吉甫,《福乐智慧》——瑙姆，格列布涅夫的节译本（Юсуф хос хаджиб Баласагунский Наука быть счастливым/пер Наума Гребнева, /Н • 格列布涅夫//莫斯科1971年。
25 布古特的粟特碑文（согдийская надписъ из Бугута)/С • Г • 克利亚什托尔内，В • А • 利夫希茨//东方国家和民族（страны и народы Востока) 1971年№10。
26 关于艺术语言之理论（О теории художественной речи) В • В • 维诺格拉多夫//莫斯科，1971年。
27 《福乐智慧》之诗法（Поэтика/Кутадгу билиг/)/И• В•斯捷普列娃//苏联突厥学советская тюркология1970 №4 с.94—100。
28 古维吾尔诗歌(Древнеуйгурская поэия)/Л • Ю • 图库

舍娃//苏联突厥学советская тюркология,1970, №4,с。101—107。

29 论《福乐智慧》俄译本（К переводу/кутадгу билиг/на русский/Т・А・阿不都拉赫曼诺夫//苏联突厥学 советская тюркология 1970 №4с.120—126。

30 论巴拉萨衮人优素甫及其叙述诗《福乐智慧》(Слово о Юсуфе из баласагуна и его поэме“кутадгу билиг”)/А・Н・科诺诺夫//苏联突厥学советская тюркология 1970 г.№С.7。

31 优素甫・巴拉萨衮，马赫穆德・喀什噶里及其它作者记载的阿勒普艾尔通哈和阿弗拉希亚普的记述（Алп Эр Тонга и Афрасиаб по юсуфу Баласагуни, Махмуду Кащгари и другим авторам）Х・科罗格雷//苏联突厥学（советская тюркология）1970 г.№4。

32 突厥语研究概论(Введение в изучение тюркских языков)/Н・А・巴斯卡科夫//莫斯科1969年。

33 优素甫・哈斯・哈吉甫，《福乐智慧》—瑙姆、格列布涅夫的节译本(Юсуф Хас хаджиб, Наука быть счатливым.Избранные главы)/пер Наума Гребнева/Н・格列布涅夫//塔什干，1963年。

34 叙事诗《福乐智慧》（Поэма“Кутадгу билиг”）/И・В・波洛丽娜//塔什干，1963年。

35 东突厥斯坦十世纪—十三世纪突厥文书的语法概论(Граматический очерк языка тюркских текстов Х—Х111 вв.из Восточного Туркестана)/А・М・谢尔巴科//莫斯科—列宁格勒，1961年。

36 波斯—塔吉克文学史选著（Избранные труды・История персидско—таджикской литературы)/Е・Э・别

尔捷利斯//莫斯科，1960年。
37 马赫穆德·喀什噶里：《突厥语词典》(Махмуд Кошгарой Туркий сузлар девони)/С.М.穆塔里波夫//塔什干，1960年。
38 论长诗《福乐智慧》的创作主题 (К вопрсcы о фольdroных мотивах в поэме“Кутадгу билиг”)/А.А.瓦里托娃//苏联东方学советское востоковедеыие 1958,№5,с.88—102
39 优素甫·巴拉萨衮及其《福乐智慧》(Юсуф Баласагунский и его Кут-адгу билиг),/А.А.里托托娃//莫斯科，1951年。
40 古突厥语文献（论文与研究）(Памятники древнетюркской письменности.Тексты и исследования) /С·Е·马洛夫//莫斯科—列宁格勒1951年。
41 《福乐智慧》—真迹复制(Кутадгу билиг—факсимиле)/С·Е·马洛夫//苏联东方学 (советское востоковеде не,Т.5,) 莫斯科列宁格勒，1948年。
42 《中亚和中央亚细亚语言文学史的米尔·艾利希尔·纳瓦依》(Мир Алищер Навай в истории тюркских литератур и языков Средней и Централъной Азии) / С·Е·马洛夫//苏联科学院语言文学丛刊 (изв.Ан СССР.ОЛЯ.1947Г№6,
43 论突厥诸民族英雄史诗的传统问题(К вопросу о традиции в геройском эпосе тюркских народов)/Е·Э·别尔捷利斯//苏联东方学(советское востоковедение,) №4,С.73—79,莫斯科—列宁格勒，1947年。
44 关于喀喇汗汗国的阶级实质问题(К вопросу о классов-ой природе караханнидского государства)/А·А·

瓦里托娃//苏联科学院吉尔吉斯语文学丛刊，第一卷第一分册 (киргизкого филиала) АН СССР, Т.1, вып 1, 伏龙芝1943年。
45 伟大的艺术 (Высокое искусство) /К·楚科夫斯基// 莫斯科，1941年。
46 突厥语言之瑰宝 (Thesaurus Linguarum Turcorum)/ П·К·茹泽//阿塞尔拜疆国家大学东方系《东方学》第二卷 (Изв Восточного Факулътета Азербайджанского гос ун-та.востоковедение), т.2巴库1927年。
47 《福乐智慧》的三个手抄本(Из третъей рукописи“Кутадгу билиг”) /С·Е·马洛夫//苏联科学院通报，人文科学类(Изв АН СССР, ОТД. гуманитарных наук), 1929г, №9。
48 费尔干流域的东方手抄本(Восточные рукописи в ферганской долине)/А·瓦里多夫//俄罗斯考古学会东方分会分刊，第二十二卷，第3—4分册，ЗВОРАО т.22, ВЫП3—4,，彼得格勒，1915年。
49 关于回鹘问题，《福乐智慧导言》(К вопросу об уйгурах/ИЗ предисловия к изданию Кутадку билика) //В·В·拉德洛夫//科学院院刊，附件72，1893年，第二期Зап.Академии Наук, 1893г, 72 прилож №2圣彼得堡，1893年。
50 穆涅吉姆—巴什史中记载的河中地喀喇汗朝 (Караханиды в Мавераннагре по тарихи мунедджим баши) / В·В·格里戈里耶夫//圣彼得堡，1874年。
51 语言学方面的吐鲁番文书(Турфанские тексты в лингвистическом отнношении).(/В·В·拉德洛夫//俄罗斯考古学会东方分会会刊ЗВОРАО)т.21，1911——1912年

52 蒙古入侵时期的突厥斯坦，第二章，十二世纪之前的中亚(Туркестан в эпоху монгольского нашествия 2. Средняя Азия до 12 века/В • В • 巴尔托里德//В•В•巴尔托里德文集，(В • В • Балтольд сочинения) 第一卷，315—385页。

53 七河史 第四章，喀喇汗朝 (Очерк истории Семиречъя, 4. Караханиды) /В•В • 巴尔托里德//В • В • 巴尔托里德文集 (В. В. Бартолъд Сочинения) 第二卷，第一部，第41页。

54 1893—1894年中亚科学旅行报告，第三章，塔拉斯至楚河流域之路线 (Отчêт о поездке в среднююАзию с научой челью 1893—1894 3. Путъ от Таласа к чу и чуйская долина )/В • В • 巴尔托里德//В • В • 巴尔托里德文集 (Бартольд В, В, Сочинения) 第四卷，第56—57页。

56 波格拉汗 (Богра-Хан) /В • В • 巴尔托里德//В•В • 巴尔托里德文集(В • В • Бартольд Сочнения) 第二卷，第二部第506页。

57 中亚突厥十二讲(Двенадцатъ лекций по истории турецких народов Средней Азии) /В • В • 巴尔托里德//В • В • 巴尔托里德文集 (В. В. Бартолъд сочинения,) 第五卷。

58 论维吾尔文献及其对蒙古人之影响(К вопросу об уйгурской литературе и её влиянии на моголов)/В•В•巴尔托里德//В • В • 巴尔托里德文集(В • В• Бартолъд сочиния)第五卷，第365页。

59 《福乐智慧》所提到的波格拉汗 (Богра-ХАН, упомянутый в Кутадгу билиг)/В • В • 巴尔托里德//В • В•

巴尔托里德文集（B·B·Бартолъд сочнения,）第五卷，第420页。
60 突厥斯坦文化生活史，突厥斯坦和突厥人(история культурной жизни туркеСана, Ⅲ, Туркестан И турки)/B.B.巴尔托里德//B.B.巴巴尔托里德//B.B.巴尔托里德文集(B.B.Бартольд сочинения//часть 1) 第二卷，第一部。
61 巴拉萨衮人优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》，第一卷，原文转写(Das Kudatku Bilik des Iusuf Chass-Hadschib aus Balasaguh T1, Der Text in Transciption。）/拉德洛夫·W//圣彼得堡1891年。
62 关于在开罗发现的第二个《福乐智慧》的手抄本(Über eine in kaira aufgebunene zweite Hanhdschrift des Kudatku Bilik.)/拉德洛夫·W//科学院通报（Изв·AH,）第五集，1898年，九，第四期。
63 巴拉萨衮人优素甫·哈斯·哈吉甫的《福乐智慧》第二卷，维也纳和开罗手抄本的原文和译文（Das kudatku Bilik des Iusuf Chass Hadschib aus Balasagun T2. Text und übersetzung nach den Handschriffen von wien und kairo)/拉德洛夫·W//圣彼得堡1900年，第二分册，1910年。

福乐智慧研究译文选

ISBN7-228-01421-9
I·475 定价：4.25元
（内部发行）